من منظور فلسفة العلوم :

الطبيعيات في علم الكلام

من الماضي .. إلى المستقبل

تأليف

د . يمنى طريف الخولي

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة ت / ٥٩٠٤٦٩٦

الطبيعيات فى علم الكلام

من منظور فلسفة العلوم :

الطبيعيات فى علم الكلام

من الماضى .. إلى المستقبل

د . يُمنى طريف الخولى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة
القاهرة ت / ٥٩٠٤٦٩٦

الإهداء

إلى دُرَّة عُمْرِي .. ومُهْجَ نَفْسِي

وَزُبْدِ حَصَادِي مِنَ الأَيْامِ ..

إلى وَلَدِي .. وَصَدِيقِي ..

.. حَكِيم حَاتِم ..

فِي عِيد مِيلادِهِ السَابِعِ عَشَرِ ..

أُهْدِي هَذا الكتاب ..

نُشدانا لأن يحيًا مسْتَقبلاً ..

أكثَرَ تَحقيقاً لِذَاتِه القَوْمِية وَالحَضَارِيَّة ..

{ ومَنْ يُؤت الحِكمة .. فَقَدْ أُوتِي خَيْراً كَثِيراً }

ي . ط

٤ مايو ١٩٩٥

المقدمة

الطبيعيات أو الفلسفة الطبيعية هى السلف التاريخى المباشر - وفى الآن نفسه الجذور الضاربة فى البنية الثقافية - للعلم الطبيعى الذى يتربع على صدر نسق العلم الحديث ، واحتل الموقع الاستراتيجى المعروف فى مشروعه . هذا المشروع الذى اتسعت جنباته رويداً رويدا ، حتى شملت كل فروع العلم - الفيزيوكيماوية ثم الحيوية ثم الإنسانية - بفضل القيادة الناجحة للفيزياء الكلاسيكية النيوتونية . وفى مطالع هذا القرن الذى ناهز خواتيمه هبت ثورة النسبية والكوانتم (الكمومية) اللتين انتزعتا مقاليد السلطة الفيزيائية من النيوتونية . وكان هذا إيذاناً بالتعملق المعاصر الرهيب للعلم الطبيعى ، وبالنضج الثرى الزاخر لفلسفة العلوم حتى تعد من المنجزات اليانعة حقاً للفكر الغربى الحديث ، أو ليست تقنيناً لأصلاب أشد عناصر الحضارة الحديثة فاعلية واتقاداً : العلم الحديث ؟!

بيد أننا نحيا فى عصر توظيف المعلومة ، وليس مقبولاً أن يقتصر بحثنا فى فلسفة العلوم - التى هى غربية بقدر ما هى معاصرة ومستقبلية - على الدرس والنقل والترديد الأصم .. بل لابد من استيعاب هذا لتشغيله وتفعيله فى واقعنا الحضارى . ويا حبذا لو جاء هذا التشغيل فى رحاب ولخدمة الهاجس الملح إلحاحاً على العقل العربى ، منذ فجر يقظته الحديثة مع بدايات القرن الماضى ، وحتى الآن والقرن الآتى .. ألا وهو هاجس تجديد التراث وضخ الدماء فى شرايينه ، وبعث الحياة وعوامل النماء والتطور فيه . هذا الهاجس الذى تمخض عما يموج

به الفكر العربى المعاصر من مشاريع شتى تهدف إلى تجاوز واقع مأزوم بآفاق فكر نهضوى . وكما سوف يتضح من السياق التالى ، مثلت تلك المشاريع مدداً قوياً لهذا البحث . فقد حاول الاستفادة من معظمها ، والذى تخلق فى بقاع شتى من الوطن العربى / الثقافة العربية ، بل ومواصلة مسيرتها !

إن جميعها - بطبيعة الإنجاز الفكرى والفلسفى - مشاريع نخبوية مجردة بدرجات متفاوتة ، تدور فى رُحى إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع .. بين مطرقة واقع مّوار وسندان فكر رهاج ... لتبزغ الطبيعيات كبؤرة أولية متعينة للواقع ، تميزت عن كل تعينات الواقع بأن العقل العلمى المنهج استطاع أن يحكم قبضته عليها حين اقتنصها بين شباك النسق العلمى التى تزداد ثقوبها ضيقاً ودقة يوماً بعد يوم وإلى غير نهاية . ويبرز علم الكلام بوصفه الانبثاقة الأولى للعقل العربى ، وأكثر عناصر الفكر الفلسفى تمثلاً وتمثيلاً لواقعنا نحن الحضارى . لاسيما وأننا سوف نحاول الغوص فى أعماقه ، وتتبع توالى نصوصه فيما يختص بالطبيعيات ، ثم يلزمنا منهاج البحث بتتبع مسار الطبيعيات إلى الفكر الفلسفى . هذا لأن الفلسفة الإسلامية كما سوف نبين لم تكن إلا تطويراً لعلم الكلام ، ظهرت بعد أن تفاعل مع تراث الحضارات الأخرى ، واستوفى نضجه ، لتمثل الفلسفة مرحلة أعلى من مرحلة التمهيد الكلامى التى كانت المقدمة الضرورية لها . هكذا نجد معالجةالطبيعيات فى علم الكلام يتضمن ركابُها الطبيعيات فى الفلسفة الإسلامية - عند أساطين المشرق والمغرب معاً ، ثم أولئك المعروفين باسم الفلاسفة الطبيعيين الذين يتحملون عبء ما نسميه الآن تاريخ العلوم عندالعرب .

إذن يتشكل متن هذا الكتاب من التفاعل والتحاور والتلاقح بين مقومات ثلاثة ، هى أولاً فلسفة العلوم ومناهجها ، وثانياً نصوص تراثنا القديم الكلامى والفلسفى حيثما تتموضع الطبيعيات فيه . وثالثاً الفكر العربى المعاصر ، إذ تتيح مشكلة الطبيعيات بالذات أن تتأتى محاولة الإسهام فيه منطلقة من كنانة فلسفة العلوم (*) .

وأخيراً ، لئن كانت غايتنا هى الطبيعيات فى علم الكلام ، فلاشك أن ثمة مبررات للتمسك بأن روح العصر التى يتوجب استقطابها على كل تجديد وكل تفكير مستقبلى ، إنما تتمركز فى الطبيعيات . لأن العلم الطبيعى دون سواه - دون العلوم الرياضية التى عرف العقل البشرى روعة تعملقها منذ ما قبل الميلاد ، ودوناً عن العلوم الإنسانية التى يشكل تخلفها النسبى مشكلة - العلم الطبيعى دون سواه هو الذى صنع عصرالعلم . إنه العلم الطبيعى الحديث الذى أنجبه العصر الحديث ليصنع العالم الحديث .

(*) أما شرارة البدء التى أدت إلى تفاعل هذه المنظومات فقد كانت عام ١٩٩١ . فى أعقاب حرب الخليج بما خلفته من جيشان للهم القومى فى الصدور . ثم عقدت الجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وكلية أصول الدين ، الندوة الفلسفية الثالثة (من ٢ : ٤ ذى الحجة ١٤١١ هـ ، الموافق ١٥ : ١٧ يونيو ١٩٩١) تحت رعاية شيخ الأزهر ، بعنوان : (نحو علم كلام جديد) . وكُلفت بإلقاء بحث تحت عنوان (طبيعيات علم الكلام من وجهة نظر فلسفة العلوم) .
لكل العوامل المذكورة ولسواها ، كان انشغالى بهذاالموضوع عميقاً ومتقداً . فقدمت لمؤتمر الندوة المذكورة ورقة فى خمس صفحات تحمل فكرة أساسية بدت لى هامة .
عكفت فيما بعد على معالجتها تفصيلاً وتطويراً وتنقيحاً على مدى طويل . فكانت النتيجة هذا الكتاب الذى يجتهد من أجل انضباط وضع الطبيعيات فى منظومة علم الكلام الجديد القادر على شق الطريق قدما نحو المستقبل . ولئن كان للمجتهد حين يخطئ أجر وحين يصيب أجران فحسبى أجر واحد والله نسأل القبول .

وبنماء هذا العلم الطبيعي وتطوره ، وتطور تقاناته وأجهزته ، نمت وتطورت فروع العلم الأخرى ، وتطور وتغير كل شئ بدءاً من المُثل العقلية وانتهاء بواقع الحياة اليومية ، مروراً بأشكال الصراع الطبقي . مما أدى إلى عصرنا هذا الذى جعل جدلية العلاقة مع الطبيعة والسيطرة عليها وصيانتها بيئياً والحفاظ عى مقدراتها هو الحلبة الكبرى لمعركة الصراع والتفوق بين الحضارات . فهل نتوانى عن البحث فى تأصيل وتطوير وضعية الطبيعيات فى منظومتنا الثقافية وبنيتنا الحضارية ؟!!

وكان من الضرورى أن تمثل فلسفة العلوم المدخل لهذا ، باعتبارها التمثيل العينى الرسمى والشرعى ، وربما الوحيد للتفكير المعاصر فى الطبيعة ، إن رمنا قهراً لتحدياتنا وتقدماً نريد من علم الكلام الجديد أن يكون إطاراً ايديولوجياً له .. فنسير بمجامع مقومات حضارتنا نحو شق أجواز المستقبل .

وبالله قصد السبيل

الفصل الأول

علم الكلام نحو المستقبل
لماذا ..؟

أولاً : فى ضرورة التجديد
ثانياً : علم الكلام أيديولوجيا

الفصل الأول
علم الكلام نحوالمستقبل
لماذا ..؟

أولاً : فى ضرورة التجديد :

إن البحث فى بعث وتجديد معامل أصالتنا ، أو بمصطلح أفضل خصوصيتنا الحضارية [١] - ولا مشاحة فى الألفاظ كما يقولون - يكاد يكون فرض عين على المعنيين بالفكر الفلسفى فينا . ولئن بدأ هذا الهاجس يسيطر فى مطالع يقظتنا ونهضتنا الحديثة منذ بدايات القرن الماضى ، فإنه يزداد الآن إلحاحاً ؛ بعد أن ماهت الفوارق بين التبعية والاستقلال الحضارى . وترسم بديلاً موقف هامشى هو موقف التنازلات التى أصبحت تلامس حدود ثوابت الهوية ، ووضع القومية موضع الاستفهام ، والعروبة موضع التشكيك ، والإسلام رديفاً للرجعية .. ولم تبق إلا خطوة واحدة ونتساءل : ما الوطن وما الوطنية ؟!

---

(١) يسود مؤخراً ، لا سيما فى الأوساط العلمية والأكاديمية تفضيل مصطلح (الخصوصية) العقلانى الأدق سيمانطيقياً وانثربولوجيا ، على مصطلح (الأصالة) الذى يؤكد الانتماء (للأصل) البعيد ، فيبدو - كما أشار عبد الله العروى - سكونياً متحجراً ملتفتاً إلى الماضى، بينما (الخصوصية) حركية متطورة ، ويكاد ينفرد عزيز العظمة بضراوة الهجوم على مصطلح (الأصالة) فيقول : « نجد أن المقال الغالب اليوم يستعير من مجال العشائر وتربية البهائم عبارة (الأصالة) لاختزال المقالة التى تذهب إلى أن الضعف الذى تشكو منه الأمة والمسبب لاستباحتها من قبل إسرائيل وغير إسرائيل راجع إلى أمر عارض هو التخلى عما هو أصيل فى الأمة من عناصر القوة والممانعة والانبعاث » (د . عزيز العظمة ، التراث بين السلطان والتاريخ ، دارالطليعة بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٠ ، صـ ١٢) فلا يدانى العظمة بين مصطلح (الأصالة) وبين رومانطيقية العجز عن الفعل والفكر فحسب ، بل أيضا بينها وبين النرجسية والشوفونية والتخلف الذى يصل إلى حد أبوية الأثر كمرجعية ثابتة .

فى مثل هذا الموقف يصبح تحديث الأصالة ، أو التجديد فى معامل خصوصيتنا بمثابة طوق النجاة لنا من الانسحاق الحضارى والضياع الثقافى فى خضم ما نعانيه من انخفاض معدلات التنمية فى الدول العربية الفقيرة والثرية ، واحتلال الأراضى ونهب الثروات وعلو الصهيونية ، وهبوط الوعى وتراجع المشروع القومى ، وشيوع التطرف وذيوع التعصب ، وانحسار العقلانية ، وكلالة البحث العلمى ..

وقبل كل هذا وبعده ، العجز عن الخروج من التبعية للغرب ، وانحناءة الرأس لنزعته الامبريالية ، وهو - بمعية ربيبته وحليفته الصهيونية يتخذ من تقدمنا وسؤددنا موقفا منذ أن تحول البحر المتوسط إلى بحيرة إسلامية تجوبها الألوية العربية المرتفعة ، فتختنق موانئ أوربا ويذبل اقتصادها ، يعتريها الوهن والذبول والإصفرار وتدخل فى ليل قروسطيتها الطويل ..

نذكر فى هذا الصدد المؤرخ البلجيكى هنرى بيرن H . Pirnne (١٨٢٦ - ١٩٣٥) . فقد اشتهر بتفسيراته الثاقبة للعصور الوسطى الأوربية ، وعزو تدهورها إلى التقدم السريع للإسلام الذى أدى إلى الانقطاع عن التراث الإغريقى والرومانى وإلى نهاية وحدة حوض المتوسط التى لم تعد إلا مع الحروب الصليبية . وفى كتابه الشهير (محمد وشارلمان) تبدأ العصور الوسطى - لا بسقوط الأمبراطورية الرومانية - ، بل بالفتوحات العربية وسيطرتها على مرافئ البحر المتوسط الجنوبية وطرق الملاحة فيه والطرق البرية إلى الشرق الأوسط والأقصى ، التى كانت سبباً فى ثراء اليونان قديماً ، ثم ثراء ايطاليا

ووسط أوربا حديثاً . هذه السيطرة الإسلامية عزلت أوربا عن مصادر الثروات التجارية ، فتدهور اقتصادها ليبدأ عصرها الوسيط . والدليل على هذا - فيما يرى بيرن - أنه انتهى باكتشاف ايطاليا لطرق برية إلى الصين فى القرن الثالث عشر ، واكتشاف البرتغال لرأس الرجاء الصالح ، ووصولهم إلى شرق آسيا دون الاحتكاك بالمسلمين . وبالمثل يقول مؤرخ العلم الكبير J . J . Crowther « بقضاء المسلمين على الملاحة المسيحية فى البحر الأبيض المتوسط قضوا على التجارة الخارجية والمواصلات فى غرب أوروبا . وذبلت موانٍ كثيرة مثل مارسيليا ومدن تجارية على الأنهار فى داخل البلاد لانعدام موارد التجارة ، وتلاشى ما بقى من الحكومة المركزية الرومانية ، وأغلقت مكاتب الإدارة والمحاكم والمدارس والمحطات القديمة ، واختنقت دعائم النظام الامبراطورى ، ولم يبق من الطبقات الاجتماعية إلا كبار الملاك أبناء الأعيان وقوم بعضه من الفلاحين وبعضه من الأحرار المرتبطين بالأرض ، وماتت الصناعة لعدم تموينها بما تحتاج إليه ، وانتهت حركة الإنشاء والعمل إذا استثنينا الحاجيات الضئيلة التى تتطلبها الحياة المنزلية ، وبذلك لم يعد هناك من حاجة لطلب العبيد - الآلات الصحيحة للعمل - وأصبحت الحالة لا تتطلب إلا المشتغلين بالزراعة ... »[1] على الإجمال سجى على أوروبا عصرها الوسيط .

---

(١) ج . ج . كراوذر، صلة العلم بالمجتمع ، ترجمة حسن خطاب ، النهضة المصرية ، القاهرة ، د . ت ، ص ١٨٣ . وقد قمت بمشاركة د . بدوى عبد الفتاح بترجمة كتابه Ashort History of Science تحت عنوان : قصة العلم .

منذ ذلك الزمان البعيد والحضارة الغربية تدرك تدرك خطورة أى تفوق عربى إسلامى ، وتشهرالعداء بالحملات الصليبية التى بدأت فى القرن الحادى عشر « وتشكل العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية الحلقة المعاصرة من هذه الموجة [١] » ويعلم الله وحده متى ستنتهى حلقاتها بعد أن ساد مؤخراً الحديث عن الثقافة باعتبارها المحور الأساسى للصراعات الدولية القادمة ، فاعتمدت السياسات الغربية منذ مطالع التسعينات ما سُمى « بالحرب الثقافية » [٢]ضد الثقافات المغايرة على العموم والثقافة الإسلامية على الخصوص ، بهدف تحجيمها والحيلولة دون احتلالها ناصية العلم والتقانة (التكنولوجيا). وفى تفسير هذا تتقدم دراسات إدوارد سعيد لتجيب على السؤال : لماذا كان الإسلام فقط هوالدين الوحيد الذى يمثل تقدمه ونهضته تهديداً خطيراً للحضارة الغربية وسطوتها وقيمها ؟

وتشهد أواخر المائة الحالية كارثة الخليج التسعينية التى لا تقل بشاعة عن كارثة السابع والستين إذا يممنا الأبصار شطر العواقب

---

(١) د . أنور عبد الملك ، تغيير العالم ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ ، صـ ٢٠ .

(٢) ظهر هذا المفهوم فى أعقاب حرب الخليج ، ثم اعتمد صراحة فى مقال و . س . لنيد . الدفاع عن الحضارة الغربية ، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية ، عد ٨٤ . ١٩٩١ . ومقال صمويل هنتجتون « الصدام بين الحضارات » بمجلة الشئون الخارجية الواسعة الانتشار - والتى تطرح نظرية صراع الحضارات ، وخلاصتها أنه بعد انتهاء الحرب الباردة ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى خطوط القتال فى المستقبل بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست وأولها الإسلام . ويخلص هنتجتون إلى دعوة الغرب للاتحاد كى يتصدوا لهذا الخطر الزاحف من الشرق الأوسط إلى الغرب والشمال . انظر
S . Huntington , The Clash of Civilizations , in : Foreign Affairs , 71, 3. Summer , 1993 . pp 23 : 49 .

الوخيمة والنتائج الوبيلة . وعلى كثرة تناحرات العرب وتطاحنهم ، بل وتقاتلهم منذ البسوس وحروب القبائل فى الجاهلية حتى الفتنة الكبرى وحروب الدويلات الإسلامية وصولاً إلى حزيران الأسود وأيلول الأسود وآب الأسود .. وكل شهور العرب السوداء .. بلون الظلام والتخلف .. بلون البغضاء والفرقة بين الأشقاء .. على كثرة هذا كانت مأساة الخليج كارثة لم يكرث التاريخ بمثلها من قبل .. وقد توالت تدعياتها المريرة ، وأخطرها إصابة القومية بطعنة نجلاء ، فتراجعت الوحدوية .. كحلم وكواقع ، كأيديولوجيا وكطوبى لصالح القطرية . وتبقى أمر تداعياتها فى حلوق المثقفين وكل مهموم بوعى الأمة ، إنما هو تلك النزعة الانهزامية إزاء الحضارة الغربية ، والتى بلغت حد السير فى ركاب المشروع الصهيونى تلمساً لعوامل الاستقرار والنماء !! فى حضارة شرق أوسطية لا غربية ولا عربية ، لتكتسح بقايا المخلفات القومية . وبعد طول النضال ضد الاستعمار ومباركة الكفاح من أجل الاستقلال .. صارت الهيمنة الغربية تجلب وتشترى ، وصرنا نتوخى سبل الاستسلام لها كى تحل صراعاتنا ومشاكلنا ، وكأننا نتشبث بموقع على هامش الحضارة الغربية ، لنلتقط فتات موائدها ، دون مشاركة فى صنع صنوفها الشهية البهية .

شهد القرنان الماضيان عزماً وحماساً للإحياء والتجديد والتنوير والتثوير . وقد علا الوطيس فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ، وشهد أجواء مواتية فى العصر الذهبى لثورة يوليو - قبل فاجعة ١٩٦٧ . وعلى أية حال ، كان قد استمر دائماً بدرجات متفاوتة . ثم أوشك أن يخبو الآن ،

وتطفو على السطح نوبات تشنج الفرار المخبول إلى الماضي بقضه وقضيضه . وتتزايد حميتها ، ربما كرد فعل عكسي للأحداث التي تترى ترسيخاً للتبعية للغرب والدوران في فلكه لا سيما بعد انهيار القوة العالمية المناوئة - الاتحاد السوفيتي ، يحدث هذا في أواخر المائة الميلادية الحالية ، التي تشهد مراكز توهج حضارية أخرى في شرق آسيا ، تغلبت على أوروبا وأمريكا في معدلات التنمية والتنهيض .



يصعب اعتبار محنتنا الراهنة أمراً طارئاً ، إذا تذكرنا كتاب الإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) « التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مائة » وهو يقوم على أن المحن الاجتماعية تقتضي التجديد ، جبراً لما حصل من الوهن بالمحن . إنهم يعدون محن الظلم السياسي والاجتماعي على رؤوس المئين ، فيذكرون الحجاج ومحنة خلق القرآن ، وخروج القرامطة وأفاعيل الحاكم بأمر الله ، واستيلاء الفرنج على كثير من البلاد الشامية ومن بينها بيت المقدس .. ويعدون على رأس كل قرن محنة . [1] وحينما تكون المحنة دهماء - من قبيل استيلاء الفرنج على بيت المقدس ، فإننا نجد أستاذ الأصوليين في التجديد وأستاذ المجددين في الأصولية الشيخ أمين الخولي يفضل مجدداً في أصول العقائد - هو متكلم ، على مجدد في الفروع والعبادات - هو فقيه . يعترض أمين الخولي بشدة على قول لشيخ الأزهر يقصر فيه التطور على أحكام العبادات وينأى به عن الأصول والعقائد ، مؤكداً أن التطور سنة شاملة ، والقرآن يقرر أنه بالتغير بعامل المتغير ، فيقول الخولي : « كل شئ

(١) أمين الخولي ، المجددون في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ . ص ١٥ .

يتغير مع الزمن ، لا سيما المتطاول منه ، تتغير صورته الذهنية ومفهومه العقلي ، ويتغير تبعاً لذلك وقعه على النفس ، ويتغير أيضا التعبير عنه والتمثل له . وكل أولئك تغيرات تطرأ على أى شئ ، ويجب على صاحب الدين أن يقدرها ، فيغير تعبيره وعرضه واستدلاله » .[1]

إن التغير وبالتالي التجديد سنة مقررة ، وأصل ثابت بينه الرسول[2]. والإمام السيوطى يستهل كتابه المذكور « التنبئة » بقوله : « الحمد لله الذى خصّ هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين وبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين » [3] ويقول لا يجوز خلو العصر من مجتهد واستعاذ بالله من صيرورة الأمر إلى هذا الحد ![4]

ولما كان التغير والتجديد أصلاً ثابتاً في العقيدة ، فإنه بدوره أمر واقع في الحياة الاعتقادية إبان القرون الأولى للحضارة الإسلامية وعصرها الذهبى ، حيث تتكشف اختلافات بل صراعات جمة حول العقيدة . ومن العقائد ما بلغ الاختلاف حولها حد سفك الدماء كالذات والصفات وخلق القرآن . وبالطبع ليس مثل هذا التغيير - ولا موضوعاته أصلاً وفروعاً هو المنشود . ولكن المهم - كما يقول أمين الخولى أنه بيان لإمكانية الاختلاف ، وبالتالي قابلية التطوير والتجديد ، فينتهى الخولى إلى أن : « تطور العقائد ممكن وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه ، وحاجة الدين إلى تقريره » .[5]

(١) السابق ، ص ٤٧ .

(٢) عن سعيد بن أبى أيوب ، عن شراحيل بن يزيد المعافرى ، عن أبى علقمة عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » . (اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح) .

(٣) ، (٤) أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، ص ١٨ .

(٥) المرجع السابق ، صـ٥٢ .

والتجديد قد يكون دورياً مع التغيرات الدورية وقد يكون جذرياً مع المحن عند رؤوس المئين . وعن مثل هذا التجديد الجذرى المستجيب لاحتياجات الواقع ، يقول الخولى : « إن ذلك التجديد فى رؤوس القرون هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة - كأنما هو ثورة اجتماعية دورية يقوم بها عارف بالحياة متصل بها وعميق الفكرة عنها » .[1]



وتحتاجه الأمة الآن أكثر من احتياجها إياه فى أية مرحلة أخرى ، أو على رأس أية مائة سابقة - هجرية أو ميلادية . وفى مواجهة جحافل التبعية والاستسلام التى استهللنا بها الحديث ، تلح الحاجة إلى إعادة قراءة أصولنا الدينية قراءة تاريخية علمية وتجديدية ، لا أن ننفصل عنها أو نتنكر لها ، إمعاناً فى الاستسلام والتبعية . هذا ما يمليه واقعنا ، ومن زاوية الفكر « الدين يبقى فى حاجة دائماً إلى فكر ثورى الطبيعة والمناهج ليحدث فيه الثورة من داخل خصوصاً متى كانت عناصر الثورة فى أصوله نصاً ومنهجاً وممارسة . وهى كذلك فى الدين الإسلامى ..

---

(١) المرجع السابق ، صـ١٧ . ويمكن مقارنة هذا بقول كارل مانهايم : « إن الفهم الكامل لكل وضع تاريخى يتطلب بنية فكرية معينة ، ترتفع إلى مستوى متطلبات المشاكل الحقيقية الفعلية التى تواجه بها ، وتكون قادرة على دمج كل ما هو مناسب فى وجهات النظر المتعددة المتصارعة . ومن الضرورى أيضاً فى هذه الحالة التوصل إلى نقطة انطلاق بديهية وجوهرية أكثر ، وإلى مركز يمكن منه جمع الأجزاء ، ودمجها فى الوضع الكلى » .

(كارل مانهايم ، الايديولوجيا واليوتوبيا : مقدمة فى سوسيولوجية المعرفة ، ترجمة د . محمد رجا الدرينى ، المكتبات الكويتية ، ١٩٨٠ . ص١١ ١٦٩ .

وجدير بالذكر أن أمين الخولى أشار إلى أن فكرة التجديد الدورى هذه على الرغم من خطورتها وأهميتها لم تشتهر ، ولم يستفد منها أصحاب الإصلاح الدينى كالوهابية والأفغانى والأستاذ الإمام محمد عبده .

عنيت بها العقلانية والعلمية والاجتهادية .. غير أن السياسة التى سادت باسم الدين كممتها وأطفأتها ضماناً لمصالح أربابها » .[1] وقد بات من الضرورى إحياؤها ، استنقاذاً للوعى وللشخصية القومية .. من الضرورى تجديد منطلقاتنا الفكرية ، كى تشق طريقها نحو المستقبل .

إن التجديد ينصب فى الموقفين القومى العروبى والإسلامى على السواء ، فالعروبة تقع من الإسلام موقع سويداء القلب والإسلام يقع منها موقع آفاق الروح والامتداد الحضارى . والأهم أن كليهما - القومى والإسلامى - ينطلق موتوراً من نفس الميراث الاستعمارى ويرابض فى نفس خندق مواجهة التغريب وذوبان الشخصية والخصوصية فى محاولات الغرب الدؤوبة لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء ثقافته التى يجد فى الزعم بأنها عالمية .

وسواء أكنا قوميين أو إسلاميين ، نتفق جميعا على ضرورة العمل من أجل انبعاثة روح حضارتنا وتأكيدها فى مواجهة الآخر الغربى المسيطر . حتى أن عبد الله العروى - وبعد أن حمل كتابه « العرب والفكر التاريخى » تسليماً بهيمنة المشروع الثقافى الغربى ، يعود فى عمل آخر ليشير إلى أن « الانبعاث لا يعنى إحياء إنجازات الماضى بقدر ما يعنى استعادة العرب للمركز القيادى الذى احتلوه فيما سبق بطول الوطن العربى وعرضه » .[2] إنها استعادة الانبعاث للفاعلية فى المكان

(1) د . ساسين عساف ، مأزق الأيديولوجيا :عناصره وانعكساته فى الفكر الغربى - أواليات التجاوز ، مجلة الفكر العربى ، ع ٦٨ ، يوليو ١٩٩٢ ، ص ١٧ .

(2) عبد الله العروى ، ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، دارالتنوير ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٩٨ .

بمعنى استغلاله علمياً وتسخيره والسيطرة عليه والاستقلال به ، واستعادة الانبعاث للفاعلية فى الزمان ، بمعنى فاعلية الأمة فى مواجهاتها ومحاوراتها مع الأمم الأخرى ، وبالتالى إثبات وجودها الحضارى والتاريخى والوطنى والإنسانى ، على الإجمال ، الانبعاث هو انبعاثة روح الحضارة . وحين يطرح العروى السؤال : ما هى روح الحضارة الإسلامية ؟ يخلص إلى أن : « الخوض فى مسألة روح الحضارة ينتهى حتما إلى تأسيس علم كلام مستحدث » .[1]

ثانيا : علم الكلام .. ايديولوجيا :

فى مثل هذه المقاربات لصلب ثقافتنا - أو حضارتنا وأيضاً لا مشاحة فى الألفاظ ، كان لابد وأن يتبوأر علم الكلام الذى هو نبتة إسلامية أصيلة . نشأ قبل عصر الترجمة .. قبل التأثر بالفلسفة اليونانية كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهماً عقلياً خالصاً وتحويلها إلى معانٍ ، كحركة طبيعية فى تجاوز النص الدينى إلى المعنى العقلى [2] فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابرى (العقلانية العربية الإسلامية) ، أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - الفلسفة الإسلامية الشاملة ، حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجى .

إن العرب فى جاهليتهم لم يعرفوا الفلسفة البتة . هذا صحيح لأنهم ببساطة « لم يعنوا بأول أدوات الحضارة النظرية وهى التدوين وتأليف

---

(١) المرجع السابق ، صـ ١٨٣ .

(٢) د . حسن حنفى ، التراث والتجديد ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٧ ، صـ ٧٩ ، ١٣٢ .

الكتب » .[1] ولكن طويلاً ما رددنا أن حركة التفلسف العربية - فيما بعد - بدأت بالترجمة . واستقر هذا في وعينا كبديهية أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية . وبالطبع لا جدال فى أهمية وفاعلية حركة الترجمة ، ولكن أن تكون هى نقطة البدء والمحرك الأول ، فهذا يعنى أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجى اليونانى ، فنكون أصلاً وامتداداً فى وضع المنفعل المتلقى ، ويظل الغرب وتراثه ابتداءً وأبداً فى وضع الفاعل الملقن ، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا . وكما يقول حسين مروة عن الزعم بانفعال الفكر العربى الإسلامى بالمصادر الخارجية : «الانفعال وحسب يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب دون إبداع».[2]

إن نشأة علم الكلام فى التربة الإسلامية ونموه فى مناخها المؤار الفائر ، بفعل مكوناتها وصراعاتها ، حتى وصل بفضل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية يطيح بذلك الوهم الذى يجعلنا منفعلين فحسب . ومن الضرورى هنا الإشارة إلى لفتة حسين مروة الثاقبة ، حين أوضح بالتفصيل المدروس كيف أن المحرك الأول للعقل العربى وبالتالى النقطة الأولى المفضية للفلسفة الإسلامية لم تكن حركة الترجمة ، بل كانت عقيدة الجبر التى رفعها الأمويون لتبرير حكمهم الجائر القائم على الدم الطاهر المراق . وبالتالى ظهرت الثورة عليهم فى شكل رفض ايديولوجيتهم السلطوية - أى رفض عقيدة الجبر

(١) د . أحمد فؤاد الأهوانى ، الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، صـ ٤ .

(٢) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابى ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٨ ، جـ١ ص ٨٢١ .

على يد الثالوث من شهداء القدرية أو الحرية : معبد الجهنى وعمرو القصاص وغيلان الدمشقى ، الذين هم أسلاف المعتزلة . والمعتزلة بدورهم أسلاف الفلاسفة الإسلاميين [1] . ومن هذه الثورة الشعبية ضد السلطة الجائرة ،أو هذا الصراع الأيديولوجى بين الجبرية والقدرية فى الربع الأخير من القرن الأول ، بدأت رحلة العقل العربى إلى عالم التفلسف مصداقاً للقول الشهير :تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحرية .

بكل هذا الدور الحاسم والفعالية الشاملة لعلم الكلام ، ولأنه أصيل - بمعنى الكلمة وخصوصى ، تخلق فى رحم الحضارة الإسلامية ، وأيضاً لأنه يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلى للعقائد الإسلامية التى هى المخزون النفسى والبناء الشعورى للجماهير ، النسيج القيمى ، ملامح المجتمع وقسماته وأطر معاييره .. على الإجمال الموجهات العامة للوعى وللسلوك ، فقد أصبح التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية . لا سيما وأن علم الكلام بالذات ودوناً عن سائر علوم تراثنا القديم ، هو الذى نشأ فى آتون الصراع السياسى ، وأن المتكلمين كانوا دائماً هم ايديولوجيو الدولة الإسلامية . المعتزلة جندتهم الدولة العباسية الأولى فى حربها ضد خطر الشعوبيات عليها ، وما حملته من تيارات فكرية مناهضة للعقلية الإسلامية كالمانوية والمجوسية والغنوصية . « فكان المعتزلة هو أيديولوجيو الدولة آنذاك ، يعملون على نشر وتكريس العقل الدينى الإسلامى ، وبالتالى سلطة الدولة » .[2] ولما تعاظم شأن المعتزلة

---

(٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ص ٥٥٥ : ٥٩٠
(٣) محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص ١٥١ .

لتعاظم شأن العقل معهم ،وقوى بناؤهم الايديولوجى ، وحتى بات خطراً يهدد الدولة الاستبدادية التى بدأت عوامل الضعف والتفكك تتسرب إليها ، نهض الأشاعرة للرد عليهم وتحجيمهم . فأصبح الأشاعرة أيديولوجيى الدولة الإسلامية فى العصر العباسى الثانى وما تلاه . ومن قبل حين تكلم الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب (٨٣ : ١٤٨هـ) أسس جعفر بكلامه أيديولوجية الدولة الشيعية ، وقد كان للشيعة دورهم فى نشأة علم الكلام وفى تطور مباحثه .

لقد تشكل علم الكلام كاستجابة للمشكل السياسى وللمتغيرات الحضارية التى لا تنفصل بدورها عن الفتوحات العسكرية والامتداد السياسى . « كانت المواقف السياسية يُبحث لها عن سند عام فى الدين ، كان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التى أسست ما سيطلق عليه فيما بعد (علم الكلام) . إذن فعلم الكلام فى حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام فى العقيدة ، بل كان ممارسة للسياسة فى الدين » .[1] على الإجمال أتى علم الكلام القديم نتاجاً لتفاعل ثلاثة مقومات ، هى : العقائد - المعترك السياسى - العقل الفلسفى أو على الأقل النظرى .

العقائد - أولاً - هى صلب الأيديولوجيا الإسلامية ونخاعها . وثانياً ، لا تكتسب الجماعة هويتها إلا من خلال الهوية السياسية ، وبعد رسوخ مفهوم الدولة فى العصر الحديث ، فإن الأيديولوجيا الآن لا تنفصل البتة عن السياسة ولا يتضح دورها إلا من خلالها ، « وقد

---

(١) الجابرى ، المرجع السابق ، صـ ٢٤٧

احتفظ مفهوم الأيديولوجيا دائماً ورغم التغيرات فى محتواه ، بنفس المعيار السياسى للحقيقة والواقع » .(١) وثالثاً ، سوف نرى لاحقاً أن الأيديولوجيا إن أريد لها النماء والصيرورة والفاعلية والمواءمة مع المتغيرات ، فلا مندوحة لها عن الاستعانة مُجدداً بالتنظير وبالعقل الفلسفى . لكل ذلك يغدو مشروعاً أن نضع علم الكلام فى وضع الإنابة ما دمنا بصدد المشكل الأيديولوجى ، إقراراً بشمولية الأيديولوجيا للخصوصية الحضارية .



ومهما تصاعد الجدل حول مصطلح (الأيديولوجيا) فإنها تظل دائماً حاجة وضرورة ملازمة للوجود الإنسانى ، من حيث أنها التعبير عن معتقدات الجماعة التى تجعلها (جماعة) ذات هوية ، وليست مجرد حاصل جمع آحاد الأفراد . ولئن كانت الأيديولوجيا منظومة نظرية ، فإنها لا تتنامى تجريدياً ، بل لابد لها أن تأتى تعبيراً عن واقعات جماعية محددة .. عن معتقداتها المتجهة نحو مصالحها ، اتجاهاً ينبع من متعينات واقعها ، مما يجعل الأيديولوجيا حاملة لإمكانيات الحركية والتغيير والتطوير نحو مثاليات الجماعة وطموحاتها . إن بها عنصراً يتجه نحو مثال يتجاوز الواقع وينفيه ويفوقه ، حتى أن دائرة المعارف البريطانية تستهل تعريفها لمادة (أيديولوجيا) بأنها منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره فى آن واحد ، من هنا كانت الأيديولوجيا متضافرة دائماً مع الطوباوية أو اليوتوبية Utopism

---

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة د . محمد رجا الدرينى ، ص ١٤٤ .

وتصور ما ينبغي أن يكون . ولئن كانت ، أي الأيديولوجيا - كما أوضح كارل مانهايم - تتعايش مع الحالة الراهنة في المجتمع ، بينما الطوباوية دائما في وضع التعارض مع الحالة الراهنة ، فإن العنصر الأيديولوجي والعنصر الطوباوي في الفكر الإنساني لا يولدان منفصلين عن بعضهما . طوباويات الطبقات الصاعدة كثيراً ما تتحول إلى أيديولوجيا » ومعيار التفريق بينهما هو درجة تحقيق الطوباوية في التاريخ وتحولها إلى أيديولوجيا [1] لذلك اعتبر إمجه Emge اليوتوبيا - أو الطوباوية أيديولوجيا مرئية يتوقع حدوثها ، إنها تسعى لتحقيق النظام الاجتماعي الذي ترسم معالمه ، فتطالب بتغيير جذري للعلاقات المجتمعية والسياسية ، تنفي أوضاعاً راهنة وتستحث نظاماً جديداً - فيقول الفليسوف البولاني الماركسي كولاكوفسكي إن اليوتوبيا قوة حقيقية ، إنها المثل الأعلى لنظم جديدة والهدف المستكن لواقع تاريخي ، ولكنها في الوقت نفسه أداة للتأثير في الواقع ، ولتخطيط العمل المجتمعي بصورة مسبقة [2] وفي كل حال تنطلق اليوتوبيا - كما الأيديولوجيا - من موقف اجتماعي معين وتحتوي على حقائق تاريخية معينة - كما أوضح أرنست بلوخ E . Bloch . وبهذا التضافر مع اليوتوبيا أو الطوبى ، تحمل الأيديولوجيا قوة لتأكيد وترسيخ المجتمع - كما يراها البعض كمانهايم ، من حيث تحمل قوة دافعية لحركيته - كما يراها البعض الآخر كجورج سوريل .

---

(١) مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، من مقدمة بقلم خلدون النقيب ، صـ ١٨ .

(٢) ياكوب باريون ، ما الأيديولوجيا ، ت : أسعد رزق ، عرض سعيد المصري ، مجلة فصول ، جـ ٥ ، العدد ٣ ، سنة ١٩٨٥ ، صـ ١٦٩

ونرجئ الآن مسألة تقابل وتصارع الأيديولوجيا مع العلم التجريبى[1] أو مع الفلسفة ، إذ ها هنا يهمنا فقط وظيفتها والتى أكد عليها لويس ألتوسير L . Althusser تأكيداً ربما لأنها تماثل الوظيفة المعرفية للعلم التجريبى ، إذ يقدم إطاراً لتعقل حوادث الطبيعة وتفهمها تمهيداً للسيطرة عليها ، كذلك تقدم الأيديولوجيا إطاراً لتمثل العلاقات الاجتماعية وتنظيمها بل وربما القدرة التوجيهية لها ، بمقتضى منطق أو قاعدة أو مبدأ أو قيمة ، يتواضع الناس عليها ويحصل الإجماع بينهم على اعتمادها ، وهذا أحد الأسباب القوية التى تؤدى إلى صمود الدين وخلوده على الرغم من غزوات العقلانية وبطولات العلم ، وذلك لأن الدين نجح كأيديولوجيا فى تزويد الناس برؤية متجانسة تحقق لهم التوازن الذاتى أمام الطبيعة والمحيط الاجتماعى ، وتمنحهم قواعد وأطر وأدوات لتنظيم وجودهم .[2]

ومن ناحية أخرى يمكن الدخول فى مقاربة ومقارنة مثمرة وبناءة لعلاقة الأيديولوجيا بالفلسفة . فالأولى تسعى إلى غاية اجتماعية قومية محددة ، بينما تسعى الثانية إلى غاية إنسانية عامة شاملة . لكن الفلسفة كأى نتاج اجتماعى ما كان لها أن توجد إلا من خلال أيديولوجيا كما أن النظر الفلسفى يبقى ضرورة للأيديولوجيا فى إثارته الأسئلة الجوهرية وتعيين المشكلات الأولية التى منها تتفرع المشكلات

(١) سنعرض لهذا القضية فى الفصل الأخير . كما أنها نوقشت باستفاضة فى د . يمنى طريف الخولى ، مشكلة اعلوم الإنسانية : تقنيتها وإمكانية حلها ، دارالثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ ص ص ١١٣ : ١٢٣ .

(٢) عبد الإله بلقيز ، أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا ، فى مجلة الفكر العربى ، يوليو ١٩٩٢ . صـ ٢٦ .

الثانوية . وحقُّ القول أنه : « يقى الأيديولوجيا مغبة السقوط لعدم تمييزها بين الأصول والفروع وبين الكليات والجزئيات ، ويدفعها إلى تجنب الاكتفاء بالإجابة على التساؤلات دون النفاذ إلى الأعمق و الأشمل من المعطيات الحاضرة والماضية . والنظر الفلسفى فى ذلك يجرد الأيديولوجيا من مثالب الإطلاقية التى تضع الأيديولوجيا خارج التاريخ ويتسرب نتيجة لذلك الوعى الزائف فى تفسيرها واقعات التاريخ تفسيراً إسقاطياً أو تفسيراً قصدياً ، فتسحب رؤية الماضى على الحاضر ، ورؤية الحاضر على المستقبل » [1] . هكذا تتبدى لنا أهمية التجديد الفلسفى لعلم الكلام ، من حيث هو أيديولوجيا .



إن علم الكلام يملك المساهمة الكبرى فى التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية ، على أساس أن الأيديولوجيا هى الوجود الواعى للأمة ، من حيث هى مجموعة الأفكار المبدئية العامة لكل جماعة معينة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرهاوقيمها ومصالحها الحضارية [2]. هكذا أتانا علم الكلام القديم حاملاً الإطار العام لأيديولوجية المجتمع آنذاك ، بشتى توجهاتها وفرقها ، لا سيما المعتزلة والأشاعرة ، وسيادة الأخيرة . وينتظر من علم الكلام الجديد الذى نرومه متجها نحو المستقبل ، أن يصلح إطاراً وموجهاً أمثل للحضارة الإسلامية الحديثة على مشارف

---

(١) د . حليم اليازجى ، الأيديولوجيا ليست نظاماً سياسياً فى : الفكر العربى : م.س ، ص ١١

(٢) بول ريكور ، الخيال الاجتماعى ومسألة الأيديولوجيا واليوطوبيا ، ترجمة منصف عبدالحق ، المجلة التونسية للدراست الفلسفية ، ع ٧ ، أكتوبر ١٩٨٨ . ص ٢١ .

القرن الحادى والعشرين ، وأن يكون قادراً على التلاؤم مع روح العصر المثقل بإشكالياته الجمة الخاصة به ، قصوراته القديمة ومحنة الطارئة وتحدياته المستجدة ، والنازع إلى النهوض رغم التأزم والعقبات ، نريده علم كلام قادراً على مواجهة الواقع الراهن ومتطلباته وتحدياته الضروس . بكلمة لابد وأن تكون أيديولوجيا لحضارة متأزمة وناهضة معاً ، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة ، للخروج منها إلى آليات النهوض .



لقد تعثرت محاولات التحديث ، أو أنها على الأقل - وبعدما يقرب من قرنين من الزمان - لم تؤت أكلها المنشود ، لا سيما إذا ما قورنت بتجارب تحديث أخرى ، كنا الأسبق منها زمانياً من قبيل التجربة اليابانية . وسوف تستمر محاولاتنا التحديثية فى تعثرها طالما تصطدم بالتراث كمخزون نفسى للجماهير ، ولا تستوعبها أيديولوجيا واضحة المعالم تجسد نزوع الأمة ، ويجد فيها الواقع تعبيراً عن ذاته . من هنا كان التوجه العام للبحث عن أيديولوجيا إسلامية مقابل أيديولوجيات التحديث المعاصرة التى تتشكل بخطوط غربية . فكما لوحظ مراراً وتكراراً : « لقد عول الفكر العربى على العديد من الأيديولوجيات ، فانتهى إلى المزيد من التفكك والتبعية ، فلماذا لا يكون الإسلام قرآنا وسنة وتاريخاً هو أيديولوجيا الوحدة والتحرير »[1] إن الإسلام هو البديل المطلوب لأنه يرتبط بالجماهير ، ويوفر لها الغذاء المعنوى فى وقوفها ضد

---

(١) ساسين عساف ، مأزق الأيديولوجيا : عناصره وانعكساته فى الفكر العربى ، م.س . صـ١٧ .

الهيمنة الأمريكية التى تستهدف السيطرة الاقتصادية والسياسية التامة على البلاد العربية (١) .

أما أصحاب النزعة التحديثية المتطرفة ، السائرون فى اتجاه العدمية التراثية - بتعبير طيب تيزيني ، المؤتمون باسماعيل مظهر وشبلى شميل وسلامة موسى .. والتالين لهم ، أولئك الذين لا يرون فى الإسلام أصلاً وفروعاً .. جملة وتفصيلاً .. شكلاً ومضموناً - إلا معاملاً لكل تخلف ورجعية ، فعليهم الالتفات إلى تحدينا الأكبر إزاء الصهيونية ، وهو إن لم يعد تحدياً عسكرياً فسيظل دائماً تحدياً حضارياً ، والصهيونية فكر دينى متشدد .باسم الدين فى اسرائيل يكون الوطن والوطنية والقومية والهوية والجنسية والحرب والسلام والمفاوضات والمعاهدات والحقوق والاستثناءات والامتيازات والتنازلات والتشددات والنكوصات ، وأيضاً المجازر والمذابح والاعتقالات ... الخ (*) ونحن لا نستطيع التراجع عن تحدٍ أو صراع هو فى جوهره دينى . وإذا كان الدين هو الذى يرسم حدود

---

(١) المرجع السابق ، صـ ١٦ ، ويستأنف عساف - عميد كلية الآداب العلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية - حديثه قائلاً إن الهيمنة الأمريكية بثت عقلها الاستعمارى فى معظم الأنظمة العربية ، وفككت أشكال الروابط القومية فى المجتمع بغية ترويضه وإخضاعه ثم يتساءل : هل الفكرالعربى الذى كان فى خط المواجهة معتمدا فى مقاومته على الاتحاد السوفيتى ، هو قادر على الاستمرار فى خط المقاومة دون اللجوء إلى الإسلام كقوة أيديولوجية بديلة ؟ (المصدر المذكور ، صـ٢٤) .

(*) حتى فى اتفاق غزة / أريحا الهزيل - لماذا أريحا بالذات ؟ يجاهر مهندس الشرق أوسطية دارس الفلسفة الداهية شيمون بيريز بأن اسرائيل تركت أريحا للفلسطينيين فقط لأنها مدينة ملعونة فى التوراة على لسان النبى يشوع بن نون الذى قال فى أحد الأسفار : «ملعون من يبنى هذه المدينة ، وليفقد بكره حين يضع اسمها ، ويفقد أولاده حين يضع أبوابها» ولعل التوراة لعنت أريحا أصغر مدن الضفة الغربية ، ولكنها تبارك الاستيطان الصهيونى فى بقية الأراضى من النيل إلى الفرات . وهل تبارك النكوص عن التعهدات التى كانت أصلاً هزيلة ، وهذا الصعود للقوى الدينية اليمينية الذى تشهده اسرائيل .

الحلبة فإن مخزوننا النفسي ونسيجنا الشعوري وطبيعة حضارتنا - والدين فيما يقال اختراع مصري - تجعلنا أولى من غيرنا بترسيم مثل تلك الحدود .

والواقع أن الدين دائما أيديولوجيا ، من حيث هو نسق من المعتقدات تلجأ إليه الجماعة « يرضى حاجات نفسية فردية وأخرى جماعية أهمها التماسك والشعور المشترك بوسائل شتى من الشعائر والطقوس والتعاليم المقدسة . من هذه الزاوية يملك الدين قدرة تعبوية هائلة ينعدم فيها غالبا الشك والتساؤل والانقسام »[1]

لكل ذلك كان علم الكلام هو التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية، فهو القادر على تأطير حضارتنا بكل خصوصيتها ، من أجل انبعاثه في عصر التحديات الضروس المستجدة شريطة أن يكون بدوره مستجداً .. علم كلام جديداً نازعاً نحو المستقبل ، فعدم تطوير علم الكلام القديم ، وتقوقع الموروث إجمالاً على ذاته هو ما ارتد فى الواقع المعاصر إلى تطرف وعدوانية ظهرت مؤخراً فى الجماعات الإرهابية الجانحة التى تساهم فى إبراز أهمية التجديد بقدر ما تبدت أهمية علم الكلام .

إنها أهمية علم الكلام الجديد .. السائر نحو المستقبل



ولا شك أن تجديد علم الكلام ، ونفض رواسب الجمود عن كواهله ، شقاً لطريق المستقبل ، يحتاج إلى فريق عمل .. بل فرق . إنها مسئولية

---

(١) د . حيدر ابراهيم على ، لاهوت التحرير : الدين والثورة فى العالم الثالث ، دار النيل ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٧ .

جيل ليضطلع كلٌ بما يستطيعه ، بهذه الرؤية أو تلك ، من هذه الزاوية أو تلك ، فى هذا الموضع أو ذاك ..ومنطلق فلسفة العلوم يفرض علينا موضعاً متعيناً هو الطبيعيات التى طال انفلاتها من بين أيدينا . لن يشق علم الكلام طريق المستقبل مالم ينضبط وضع الطبيعيات فيه ومن ثم فى وعى الجماعة ، ما لم يتسلح بوضعية مستجدة ومكينة للطبيعيات ، فيكون أيديولوجيا مؤهلة تماماً للالتحام الخلاق بالحلم العلمى التقانى ..

لكن كيف ؟ كيف السبيل لهذا ولأن يشق الكلام أجواز المستقبل ؟

الفصـــل الثـــانى

علم الكلام نحو المستقبل كيف ..؟

أولاً : جدلية الاستيعاب والتجاوز ..

ثانيا : القطيعة المعرفية .. آلية مستقبلية ..

ثالثاً : القطيعة بين الابستمولوجيا والأيديولوجيا

رابعاً : القطيعة المعرفية .. في علم الكلام الجديد

الفصل الثانى
علم الكلام نحو المستقبل
كيف . . ؟

أولاً : جدلية الاستيعاب والتجاوز :

اتضح فى الفصل السابق أن الطرح المستقبلى ينشأ أصلاً عن ضرورة التجديد ، التى سيطرت على آفاق فكرنا المعاصر . وفى سياقها يأتى هذا البحث - من منظور فلسفة العلوم ، طامحاً فى علم كلام ينطلق نحو المستقبل مسلحاً بعتاد الطبيعيات . إنه إذن بحث تجديدى فى علم الكلام .

والبحث التجديدى فى علم الكلام يعنى ضمناً استيعاب وتجاوز علم الكلام القديم ، كما يتمثل فى نصوص تراث هو تراثنا نحن ، نحتويه ويحتوينا ، فيتوجب له الاستيعاب . لكنه نتاج لظروف تاريخية معينة ، وقصورات معرفية جمة ، فرضت على متغيراته أشكالاً ما ، ولما كانت هذه الظروف قد انتهت منذ قرون عديدة خلت ، وتراجعت القصورات المعرفية ، واتخذت مواقع وصوراً مباينة تماماً ، فإنه من الضرورى أن يكون استيعاب علم الكلام القديم من أجل تجاوزه ، مرتكزين فى هذا وذاك على ثوابته .

إن مقولة الاستيعاب والتجاوز ، تشق طريق علم الكلام إلى المستقبل. فهى الرفض العقلانى المثمر البناء ، الذى يسلم بالتاريخية

ومراحل التاريخ ، ويحقق الهدف بالتعامل مع المرحلة فى إطار متعيناتها وظروفها ، ويبرأ من مثلمة الانشغال بثابت أزلى يعلو على عالم الإنسان فى الزمان والمكان ، بمطلق مغترب عن الواقع فى صيرورته الدائمة .

وإذا تذكرنا إشارة كارل مانهايم إلى أن التفكير الجدلى (الديالكتيكى) يكافح باستمرار للإجابة على سؤالين ، أولاً ماهو مركزنا فى العملية الاجتماعية ؟ وثانياً ما هى متطلبات اللحظة الراهنة؟[1] . اتضح أن المقصود بهذا ، أو القضية المطروحة هى تاريخية علم الكلام التى ستستفيد من المنهج الجدلى ذى الفعالية المشهودة فى مثل هذه المجالات الحضارية الواسعة النطاق . إن هذا البحث يطرح «الاستيعاب والتجاوز » كتناول جدلى لتاريخية علم الكلام .

إن تاريخية علم الكلام بمثابة مصادرة أولية أو بديهية لابد من التسليم بها . فالعقائد إلهية مقدسة ثابتة مطلقة ،أما علم الكلام فليس البتة هكذا ، بل هو علم إنسانى محض ، صنعه البشر فى زمان محدد وموقف معين ، واستجابة لظروف تاريخية معينة - هى كأية ظروف تاريخية ، متغيرات سوف تنداح ، لتتخلق ظروف تاريخية أخرى، لها متطلبات ومقتضيات أخرى .

وسلاماً على فرنسيس بيكون F . Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) أبى الميثودلوجى - علم مناهج البحث ، أقوى العوامل الفاعلة فى صنع الحداثة الغربية والجذع المتين لفلسفة العلوم ، سلاماً عليه وهو يحذر من

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا : مقدمة سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة محمد رجا لدرينى ، صـ ١٩٤ .

(أوثان الكهف) أى تصورات البيئة الخاصة حين تسيطر على الذهن بوصفها حقائق مطلقة ، ويحذر من (أوثان المسرح) أى أفكار ممثلى وأعلام الفكر السابقين ، وكلاهما - أوثان الكهف والمسرح - قائم على الخلط بين النسبى والمطلق وإغفال نسباوية وتاريخية التصورات العقلية .

يقول حسن حنفى : « هناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو العثور على أساس نظرى لها ، وتخضع كل هذه المحاولات للظروف التاريخية التى نشأت فيها وللأحداث السياسية التى سببتها وللغة العصر التى عبرت بها ، وللمستوى الثقافى الذى ظهرت خلاله . لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التى تحدث فى زمان معين ومكان تعين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين »[1] .

وتبدو جدلية الاستيعاب والتجاوز أداة منهجية فعالة للم أشتات الماضى والحاضر المستقبل ، فى إطار متماسك ، يبدو لنا قادراً على تقنين تاريخية علم الكلام المتجه نحو المستقبل وفقاً للمرحلة التاريخية الراهنة ، فيعنى صيرورة إلى دورة جديدة ، ومساراً إلى الأمام ، غده أكثر زخماً وثراءً من أمسه ، مما يجعل الانتقال صعودياً إلى مرحلة أعلى، وليس دائرياً ينتهى إلى نقطة بدئه . هكذا يتضح أن الاستيعاب والتجاوز ، ببساطة يجعل الكلام التراثى كائناً حياً يتصف بالنماء والسيرورة ، فيمكن أن يساهم فى وضعية الطبيعيات بما تحمله من إمكانيات تقدمية .

---

(١) د . حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الخامس : الإيمان والعمل - الإمامة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، سنة ١٩٨٨ . ص ٦٣١ - ٦٣٢ .



وهذا يلزم عنه بالضرورة المنطقية إسقاط النظرة التقديسية ، أو بالأصح التحجرية للتراث التى تصادر عليها الحركات السفلية المعاصرة، فى تعصبها وتطرفها المرضى ، الذى بلغ حد إرهاب الآمنين وترويعهم .

والتوقف بإزاء هذه الحركات الإسلامية السلفية المتطرفة التى برزت ناتئة فى واقعنا الحضارى ليس خروجاً عن أطر معالجة فلسفية منطلقة باعتبارات أبستمولوجية ، بل هو التفعيل لكل هذا والذى ننشده منذ بدء البداية . والأهم أنه إثبات لفعالية جدلية الاستيعاب والتجاوز التى نطرحها كآلية لتاريخية علم الكلام .

تلك التاريخانية - مرة أخرى - مقدمة أكثر من ضرورية . فلئن كان الله تعالى قد جعل الإنسان تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية ، فذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يصنع تاريخاً . التاريخ هو ما يجعل عالم الإنسان مختلفاً عن عالم الحيوان والنبات والجماد الذى لا يعرف صنع المتغيرات ولا تراكماتها . التاريخ هو فاعلية الإنسان ، هو صيرورة الحضارات وسيرورة الثقافات . هو التغير الذى جعل الإنسان الكائن الوحيد الذى يدرك معنى الزمان ويصنع له حساباً ، فكان الوحيد الذى يعرف معنى الصعود والتقدم واختلاف الأمس عن اليوم ، وهذه التاريخانية هى حجر العثرة الذى تصطدم به تلك الجماعات المتطرفة ، ليتصاعد مستصغر الشرر الذى قد يضرم مستعظم النيران .

لقد تمسكوا بحديث الفرقة الناجية من النار - الذى شكك فى صحته وفى جواز الاستدلال به ابن حزم وآخرون ، تمسكوا به ليلزموا الطرف

الأقصى الواحد والوحيد ، رافضين كل المتغيرات فى تدرجاتها إلى أطراف أخرى تشكل جميعها الواقع . ثم اتخذ هذا الرفض شكلاً تصاعد وباله كثيفاً أليماً فى مسلسل فتن دامية وتساقط القتلى والشهداء من الجانبين ، العكس بالعكس طبعاً . والجانبان من سويداء الأنا من الوطن.

ومهما كانت نواياهم ومهما كانت أهدافهم وأسانيدهم ، فإن الخطأ المحورى فى استدلالتهم الذى يؤدى إلى هذا الاصطدام الدامى أو على الأقل العقيم مع الواقع ، لهو فى إنكار تلك التاريخانية .

بدايةً الواقع مأزوم ، وكلنا نعمل - أو يجب أن نعمل على تجاوز هذه الأزمة ، بآفاق فكر نهضوى لا يمتنع أن يكون دينياً ، أو بمجالات عمل تنموى لا يقتصر على أن يكون اقتصادياً ، التنهيض والتنمية هما الشكلان الإيجابيان لرفض أزمة الواقع .. لتجاوزها . كلاهما يسير على معامل المتغيرات فى مسار التاريخ بحثاً عن الأفضل .. دخولا فى حركية التقدم نحو المستقبل .

مشكلة الجماعات الإسلامية المتطرفة أنها لا ترفض الواقع المأزوم فحسب ، بل تدفعها الثبوتية إلى رفض المتغيرات أيضا ، بل وأصلاً ، انطلاقاً من رفض التاريخانية . فيطابقون بين الدين وبين التراث ، بين الثابت وبين المتحول ، بين الإسلام وبين (الفتاوى) لابن تيمية وتلخيصها فى (الفريضة الغائبة) ، (نيل الأوطار) و (فتح القدير) لتلميذه الشوكانى وكتب ابن القيم الجوزية وفتح البارى للعسقلانى

و(المحلى) لابن حزم ، (المغنى) لابن قدامة .. حتى (المصطلحات الأربعة) - الحاكمية والألوهية والربانية والوحدانية - للإمام أبى الأعلى المودودى .. وصولاً إلى « معالم على الطريق » لسيد قطب .

معظمها أعمال قيمة ، لكن تنبع قيمتها من قدرتها على تمثيل روح عصرها والاستجابة لمتطلباته وتحدياته ، التى تختلف عن متطلبات وتحديات عصرنا . كلها خارجة من الثابت فى حضارتنا : الكتاب والسنة . لكنهم ليسوا أوصياء علينا ، ونحن لسنا قاصرين عاجزين عن الإبداع والاجتهاد مثلهم ، والخروج من هذا المعين الثابت بما يسد حاجات عصرنا . وكما قال الشيخ أمين الخولى لهم عصرهم ولنا عصرنا نتعلم منهم ولا نحذو حذوهم النعل بالنعل .

إنها (أوثان المسرح) التى حذر منها فرنسيس بيكون ، النابعة من الافتتان بممثلى أو أعلام الفكر السابقين . كما ينبهر متفرج المسرح ببراعة الممثل فى تجسيد الدور (أو براعة المفكر فى تجسيد روح عصره ومتطلباته) وينسى المتفرج واقعه ومشكلاته ، يتألم لمآسى الممثل ويفرح لظفره بالمحبوبة ، حتى وإن كان بين المتفرج ومحبوبته فراسخ وأميال !! كذلك تماماً تعيش الجماعات المتطرفة فى واقع تلك المصنفات التراثية التى كانت نتاجاً أو استجابة لظروف حضارية انتهت منذ قرون عديدة ، ملغين ظروف واقعنا . ولا يلتفتون إلى أن فتاوى ابن تيمية لمواجهة المغول لا تصلح لمواجهة القوى الإمبريالية المعاصرة .وأن معالم سيد قطب كانت على طريق الاصطدام مع التجربة الناصرية الاشتراكية التى أضحت الآن أثراً بعد عين .

من هنا يتصاعد الشرر . من المطابقة بين الدين والتراث ، بين العقائد من ناحية ، ومن الناحية الأخرى حصائل الجهد البشرى فى مرحلة تاريخية معينة . فيريدون صياغة الحاضر على غرارالماضى ، من حيث المحتوى المعرفى والمفاهيم حتى تفصيلات الأنماط السلوكية ! تنشغل إسرائيل بالأسلحة النووية والقنابل الذكية ، وينشغلون هم بالشهب والحراب على من حرم النقاب ، متصاغرين متخاذلين فى تحدى الإسلام الحقيقى أمام الآخر الغربى الذى نزع النقاب عن المادة ليكشف الذرة ، ثم نزع النقاب عن الذرة ليكشف الجسيمات ، ثم نزع النقاب عن الجسيمات الذرية ليكشف - أخيرا - الكواركات ، ولا يكتفى أبداً . أى النقابين الانشغال به الآن خير وأبقى ؟! بديهى أن هدف بحثنا هذا بأسره توجيه الاهتمام نحو النقابّ الثانى ، لأننا نحسبه عند الله وعند عباده خيراً وأجدى .

أما تلك المطابقة الخاطئة بين الإسلام وتراثه ، بين العقائد وتنظيرها أى كلامها فى مرحلة تاريخية معينة ، فتضر الإسلام قبل سواه ، لأنها تفترض فيه تحجراً عند مرحلة أسبق ، تحجراً زائفاً لا يوجد إلا فى عقولهم، فالدين رسالة .. مسئولية أبت أن تحملها السموات والأرض وحملها الإنسان ..إنه إيجابية أى عمران ونماء وتطور .

وهم بهذا المفهوم المتحجر للدين والتراث ، يصرون على أن التراث حاضر اليوم وفاعل أو ينبغى أن يكون هكذا ، « وأن الحضور والفعل اللذين له مستمدان من استمرار الماضى فى الحاضر ، استمرار الجوهر فى

تجلياته وأن الزمان والفعل ما هو إلا عنصر خارجي ويسجل لحظات لا كيفية فيها ولا فى تتابعها » [1] وهذه رومانطيقية مجردة [2] ، رومانطيقية اللياذ بالعوالم الذاتية المنفصلة عن العالم الموضوعى المشترك بين الذوات أجمعين ، رومانطيقية العجز عن الفكر وعن الفعل ، رومانطيقية التضاد مع العقلانية ، وبالتالى هى ضد التنوير ، بل إنها على وجه التعيين هى الإظلام ، فالإظلام هو تغييب الواقع . فلا يعود التراث والدين أفيوناً للشعوب لأنه مخدر لها بأفكار أخروية ووعود سماوية فحسب ، بل أيضا وأساساً لأنه اغتصاب للواقع وتغييب للآن ، وإلغاء للزمان برمته ، وبالتالى نفيٌ لفكرة التقدم .

بل وإنهم يفعلون بفكرة التقدم ما هو أكثر من النفى ، إذ يعكسونه ، يجعلون التقدم قهقرياً ، مما يجعل التاريخ يتساقط من واقع خارج الزمان ينفى الحركة ويئد التطور ويلغى التقدم . إنهم ينطلقون من مقدمة تسلم بأن ذروة التقدم كائنة فى الماضى مستعينين بالحديث الشريف (خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ...) وقد تشكك فيه ابن حزم . هم يفضلون القرون الأربعة الأولى ، وربما القرن الأول فقط .وكلما سرنا قدما مع مسار التاريخ ، سرنا طرديا مع سقوط مستمر وانهيار تدريجى ومتوالٍ لتلك الذروة التقدمية ، حتى نصل إلى عصرنا الحالى ، فنصل

(١) د . عزيز العظمة ، التراث بين السطان والتاريخ ، دارالطليعة ، بيروت . ط٢ ، ١٩٩٠ . ص ١١

(٢) السابق ، ص ٥٢ . ولعل الدماء التى تضرجت بها هذه الحركات الآن تؤكد لاعقلانيتها . إنها تذكرنا بالدماء التى تضرج بها المسرح الرومانطيقى الفرنسى فى القرن الماضى . الرومانطيقية تتضرج فى الدماء لأسباب مختلفة .

إلى أدنى درجات الانهيار ، وكل عصر آت درجة أدنى من الانهيار ليكون تقدم التاريخ قد أصبح انهياراً تاماً وسقوطاً شاملاً . فيصبح التقدم الحقيقى هو التقدم القهقرى ، الرجوع إلى الوراء ، واللحاق بالعصر الذى ولى وفات .

من هنا كان محور هذه النزعة السلفية يكمن فى اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الأنطولوجي والأبستمولوجي - وليس فقط الأكسيولوجي، منطلق الحلول للحاضر والمستقبل . وكما أشار طيب تيزينى « إن الماضى يبرز هنا ، على هذا النحو مبتدأ وخبراً منطلقاً ونهاية لكل فعالية إنسانية لاحقة ، إنه بتعبير آخر ، المخول القادر أصلاً على إكساب كل فعالية إنسانية ، مهما كانت أبعادها ومواصفتها ، اعتبارها ومشروعيتها فى الوجود . وإذا كان الأمر كذلك فإن الماضوية تبرز عنصراً مكوناً للنزعة السلفية »[1] وقد نوه تيزينى إلى أن الماضوية التى ترفض الحاضر فضلاً من المستقبل تقف فى مربع واحد مع الأسطورة التى ترفض التاريخ بأسره . فالأسطورة دائما فوق التاريخ « واللاتاريخية هى الأساس المكين للنزعة السلفية » [2] . فتغض النظر وتصم الآذان عن كل المتغيرات .

لهذا انبثقت الصياغة السلفية عن كراهية الحاضر ونفور منه ، وعجز عن التعامل معه ، حتى شكلها الحنين الدافق والهيام الرومانطيقى

---

(١) د . طيب تيزينى ، من التراث إلى الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٦ ، صـ٢٨ .

(٢) السابق ، صـ ٧٢

المشبوب بالماضى فتلوذ بعوالمه المنفصلة عن العصر متوهمة إحياء الدين فى الواقع ، وإحياء الواقع بالدين . وهى فى حقيقة الأمر تنطوى على قرنى إحراج يدمر الطرفين معاً . فهى تدمر الواقع حين تنفيه - أو تتصور إمكانية نفيه ، بكل زخمه الحضارى وكل إشكالياته المتعينة ونواتجها الغير متوقعة وظروفه المتولدة والمولدة لحيثيات أخرى ، وكل إنجازاته وعثراته وتحدياته المستجدة ، وتفر إلى واقع انتهى منذ قرون طويلة خلت ، ولم يعد له وجود إلا من حيث تمخض عن تراث قابل للاستيعاب والتجاوز ، والتعامل الخلاق مع تخلق حيثيات حضارية جديدة .

وهى تدمر الدين حين تنفى عنه الديناميكية والحياة والقدرة على التواصل والاستمرارية ، وبالتالى إمكانية أن يؤدى المهام المنوطة به حين تختلف الأزمنة والأمكنة . هكذا تنتهى الصياغة السلفية المتطرفة إلى تدمير - أو على الأقل استلاب الحياة والفعالية من الدين ومن الواقع على السواء .

كان لابد أن يكون هذا هو مآل الصياغة السلفية ، مادامت تنطلق من التسليم باغتراب الواقع الراهن عن الدين ، واغتراب الدين عنه ، كوضع منته لا مخرج منه إلا النفى ، نفى الواقع بالسلب واللا والتكفير والهجرة منه ، أو نفى الدين إلى عوالم أخرى ماضوية ، يتصورونها أكثر حضوراً من أى حاضر . فتنتهى الحركة السلفية المتطرفة من حيث بدأت: واقع راهن متأزم ودين مغترب عنه . ولا غرو فالدوران المنطقى واللف

فى المتاهات المغلقة هو مآل كل من ينفصل عن الواقع الراهن ، محاولاً أن ينفيه وهو غير قابل للنفى، أو يعجز من التعامل معه ، وهو تعامل لا مندوحة عنه .



وإذا كان هذا هو مآل التوجه الذى يتصاعد الآن كيفاً وبيلاً ، فإن علم الكلام الجديد ينطلق نحو المستقبل ، بحركة جدلية من ذينك الطرفين الدين / التراث والواقع / الأزمة . ولكن ليس بما يدمر أحدهما أو كليهما ، أو يفر منهما كدأب السلفية ، بل انطلاقة بما يشبه المركب الجدلى الذى يستوعبه كلا الطرفين ويتجاوزهما إلى المركب الشامل المنشود الذى يفضى بدوره إلى مرحلة جديدة .

من هنا طرحت جدلية الاستيعاب والتجاوز كأداة تمهيدية فعالة فى يد علم الكلام تساهم فى شق الطريق وتعبيده . وحين تصل إلى مركبها الجدلى ستتضح أهميتها ، بل ضروريتها فى انضباط وضع الطبيعيات بمنظومة علم الكلام الجديد الذى نرومه سائراً نحو المستقبل .

المهم الآن ، أنه فى هذا الطريق السائر قدما - على عكس اتجاه الطريق اليمينى السالف - لن نجد علاقة حاضر علم الكلام بماضيه علاقة اتصال سلبى ، تجعل الماضى فاعلا والحاضر مفعولا فيه أو به ، والأقدمين أوصياءً علينا وكلاء عنا فى الفعل والإنجاز والتشييد ، ومحاولات الإجابة على تساؤلات عصرنا الملحة التى لم يطرحها عصرهم، ولعلها لم تدر بخلدهم ، وهى أيضاً - بطبيعة الحال - ليست علاقة انفصال بائن تجعل الحاضر منبت الجذور ، وكأنه نبتة شيطانية

نشأت عن فراغ . إنها جدلية الانفصال / الاتصال التى تؤذن بالمركب الشامل ، والمرحلة الجدلية الجديدة ، ودور حضارية أخرى وهى مرحلتنا المعاصرة .. التى ننشدها منطلقة نحو المستقبل .

ثانياً : القطيعة المعرفية .. آلية مستقبلية :

هكذا تتشابك جدليتا (الاستيعاب / التجاوز) و(الانفصال / الاتصال) لتمثلا الأداة التمهيدية الفعالة فى يد علم الكلام ، القادرة حقاً على أن تشق به طريقاً جديداً نحو المستقبل .

وفيما يختص بوضع الطبيعات ، تصبح تلك الأداة الفعالة سلاحاً ماضياً أو آلية ناجزة قادرة علي الحسم والإنجاز والإضافة ، إذ يبلغ علم الكلام بهما - بهاتين الجدليتين مركبهما الشامل الذى يعنى وضع «القطيعة المعرفية » وما دمنا قد ناهزنا حدود الطبيعيات ، فمن الضرورى أن نجيب على التساؤل : ما القطيعة المعرفية ؟ ومن الملائم أن تأتى الإجابة الآن فى هذا السياق الجدلى.

فالقطيعة المعرفية La rupture Epistemologique ترتبط بالحركة الجدلية ارتباطاً عضوياً ، هكذا يكشف عنها مبتدعها جاستون باشلار G.Bachelard (١٨٨٤ - ١٩٦٢) شيخ فلاسفة العلم فى فرنسا ، الذى وضعها فى إطار فلسفته الجدلية .. كمركب جدلى .. من الحضور والغياب .. من الإثبات والنفى .. من الاتصال والانفصال ، لتكون ثمة إضافة كيفية حقاً لنسق علمى تنتسب إليه وليست مجرد اضافة كمية

إنها ترتكز فى أصولها إلى قانون الجدل الشهير : تراكمات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفى .

وتعنى القطيعة المعرفية أن التقدم العلمي مبنى على أساس قطع الصلة بالماضى ليس بمعنى نفيه وإنكاره أو التنكر له فذلك غير وارد في التقدم العلمي ، الذي يمتاز عن أى تقدم آخرفى حضارة البشر بأنه ليس أفقيا بل رأسيا ، يرتفع طابقا فوق طابق، فلا يرى نيوتن - كما أكد هو نفسه - أبعد من سابقيه إلا لأنه يقف على أكتافهم .. القطيعة تعنى أن الحاضر لا يعود مجرد تواصل ميكانيكى أو استمرار تراكمى لمسار الماضى ، أو تعديلاً أو إضافة كمية له ، بل يعنى التقدم شق طريق جديد لم يتراءى للقدامي ولم يرد لهم بحال ، بحكم حدودهم المعرفية الأسبق وبالتالى الأضيق والأكثر قصوراً والمثال الأثير لباشلار " المصباح الكهربائى "[1] فهو ليس استمراراً لأساليب الإضاءة الماضية التى تقوم علي الاشتعال والاحتراق بل قطيعة لكل هذه الأساليب لحد الشروع فى مرحلة تعتمد الإضاءة فيها على الحيلولة دون أى اشتعال أو احتراق .. فهي خلق وإبداع جديد تماماً .إنها الجدة .

الجدة العلمية Scientific Novelty هنا بأدق معانى العلم والعلمية، ويمكن مبدئيا قصر هذا المعنى على الطبيعيات الحديثة .. على العلوم الفيزيوكيمائية . ها هنا لاتأتى الجدة العلمية إلا عن طريق التكذيب ، سلب الخطأ ، الصراع مع القديم ورفضه هكذا تحدث التحولات الأساسية

(١) جاستون باشلار ، العقلانية التطبيقية ، ترجمة د. بسام الهاشم ، دائرة الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ ص ١٩٥ .

التى تطرأ على " العلم " عندما يعيد النظر فى مفاهيمه الكبرى مما يجعل البنية الأبستمولوجية لفرضية علمية مختلفة تماماً عن بنية الفرضية التالية لها فى تاريخ العلم فى جدليات ناشطة حقاً [١] إن الفكر العلمى فكر قلق ، يبحث عن فرص جدلية ليخرج من ذاته ويكسر أطره الخاصة ، وقوام البنية العلمية ليس بالتراكم ، ليس لكتلة المعارف العلمية تلك الأهمية الوظيفية المفترضة [٢].

لكن باشلار الذى لا يعبأ كثيراً بالمنطق ، ويطلق رؤاه النافذة لظاهرة العلم الحديث كشاعر ملهم ، يجنح أحياناً فيرفض فكرة الاتصال في فلسفة العلم وتاريخه ويركز على الجانب الانفصالى تركيزاً بلغ حداً يخل بجدليته المكينة التي تحيط بجانبى الاتصال / الانفصال .والحق أن عامل الاتصال واستمرارية التاريخ العلمى له أهمية فى فلسفة العلم [٣]وليس من السهل رفضه تماماً على طريقة باشلار .

وباشلار على أية حال من أساطين فلسفة العلم المعاصر وقد خلق مفهوم " القطيعة المعرفية " ليكون من أهم مفاهيم فلسفته الخصبة الثرية للعلم إذ استطاع عن طريقه أن يبلور تقدم العلوم الطبيعية ، من حيث هو سلسلة من الثورات . لذلك فالقطيعة عند باشلار تناظر تحطيم العلم الثورى للنموذج القياسى (البراديم Paradigm) عند توماس كون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٢) جاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة د. عادل العوا منشورات وزارة الثقافة والارشاد ، دمشق ، ١٩٦٩ ص ١١ ، ٥٣ .

(3) Larry Laudan , Progress And Its Problems : Toward a Theory of Sceintific Progress, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.pp139:150 .

T.Kuhn فى بنيـة الثورات العلمية ، وتناظر تكذيب النظرية التفسيرية الكلية المقبولة عند كارل بوبر فى منطق الكشف العلمي ، إنها تسير إلى أقصى مدى بالنظرية الثورية في تفسير طبيعة التقدم العلمى ، كتمثيل عينى لتقدم الجهد العقلى فى متصل صاعد دوماً ، متصل / منفصل ، تبرز قدرة الفكرالجدلى على التنظير للثورة - أى ثورة ،علمية وغير علمية ، أو ليس رفضاً ـ نقضاً ونفياً لواقع قائم ـ لقضية مثبتة(*).

وأيضا كشأن تحطيم النموذج القياسى الكوني، ومنطق التكذيب البوبرى ، نجد جدلية القطيعة المعرفية ، تعبيراً عن روح وحصائل ثورة العلم المعاصر فى القرن العشرين ، ثورة النسبية والكمومية Quantum التي قوضت عالم نيوتن الميكانكى الآلي الحتمى .. عالم الفيزياء الكلاسيكية : فكانت القطيعة المعرفية " رفضاً للاتصال الميكانيكى والمفهوم التراكمى[1] لتقدم العلم ونمو المعارف العلمية ،وكأن الأمر مكتبة متنامية باستمرار[2] بتعبير كارل بوبر - إمام الرافضين لمفهوم التراكم المعرفى أو حتى مخزن بضائع متزايدة ، وليس ملحمة صراع ضار ونبيل، تجتاز عقبات لا تنتهى .

(*) ها هنا ينسحب جزئيا العلمي الثورى الكبير كارل بوبر لرفضه البات غير المقنع لمنطق الجدل بل ومجرد فكرة الجدل .

(١) النظرية التراكمية هى الضد المقابل للنظرية الثورية فى تفسير طبيعة التقدم العلمي وثمة النظرية الجدلية التى تجمع بينهما انظر : الفصل الاول (العلوم الطبيعية : منطق تقدمها ، من كتابنا : مشكلة العلوم الانسانية ، دار الثقافة ،القاهرة ، ١٩٩٠ . ص ١٥ . ٤٣ .

(٢) د. يمني طريف الخولي : فلسفة كارل بوبر : منهج العلم .. منطق العلم ،الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٩ ص ١٧٨ .

إن المعرفة العلمية - كما أوضح باشلار ، تسير دائما عبر عقبات وقهرها .يتحقق الانتصار على العقبة بتصحيح الأخطاء ورفض مواطنها - تكذيب النظرية المقبولة بتعبير بوبر ، والانتقال الكلي إلى عقبة جديدة، قطيعة معرفية للانتقال إلى إنجاز جديد وقهر عقبة جديدة ثم قطيعة أخرى ، وانتقال آخر وإنجاز آخر وقهر عقبة أخرى ... وهكذا دواليك في متوالية التقدم العلمي الذى لا يتوقف ابداً .

وتكتسب (العقبة) دوراً محورياً في خلق قصة التقدم العلمى ، بهذا التلاحم بينها وبين (القطيعة). العقبة أو العائق أو أزمة النمو العلمي « تتضمن إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة [1] » حتى يعرض باشلار لتكوين العقل العلمي عبر سلسلة من العقبات . إن وجود العقبة أو العائق يؤذن دائما بتحول جديد فى المعرفة ، يعنى قطيعة بالنسبة للمعرفة السابقة .

القطيعة المعرفية هى التجاوز النشط المسؤول للماضى ، فالمبدع الخلاق للحاضر ، فلا تعود اللحظة تكراراً كمياً للتاريخ ، بل هى عمل دؤوب - إنجاز للحداثة بل الجدة، وعن طريقها يؤكد الإبداع العلمي حدس اللحظة التى تمثل حقيقية الزمان ، من حيث هى الكائنة وبين غير الكائنين الماضى والمستقبل وتغدو الشجاعة الذهنية في المحافظة على

---

(١) جاستون بشلار ، تكوين العقل العلمي ، ترجمة د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ . ص ١٥ .

لحظة المعرفة نشيطة حيّة « وأن نجعل منها منبعاً لحدسنا ، متدفقاً دوماً وأن نرسم انطلاقاً من التاريخ الذاتى لأخطائنا النموذج الموضوعى لحياة تكون أفضل وأوضح »[(١)] .

ثالثاً : القطيعة بين الأبستمولوجيا والأيديولوجيا :

هكذا نجد مفهوم القطيعة المعرفية لم يتخلق إلا في رحاب فلسفة العلوم ، بل والعلوم الطبيعة بالذات ، ولم يصغه إلا جاستون باشلار، فقط في القرن العشرين ، ثم استخدمه الماركس الفرنسى المجدد والبنيوى الثائر لوي ألتوسير استخداماً موسعاً فى قراءته البنيوية للاشتراكية العلمية أو محاولة صياغة تخطيط لهيكل الماركسية الثابت ووضعها بين الأيديولوجيا بين العلم ، لتتخلص من الأولى وتبقى علماً ، عن طريق "القطيعة المعرفية " ، فقامت القطيعة مع التوسير بدور جوهرى للخلاص من تشويهات الأيديولوجيا للعلم – وهذه قضية محورية فى الفلسفة الماركسية[(٢)] . وكانت محاولة التوسير فى هذا دؤوبة حتى أنه ذهب إلى ما وراء الماركسية وايضاً ما قبل وضعية كونت وراح يوضع كيف أن مونتسكيو وروسو قد أعاقهما أنهما ظلا ضحية لايديولوجية الطبقة والعصر ولولاها لتمكنا من إحراز مشروع العلم السياسى بنجاح أكبر[(٣)]. اختلف التوسير عن لينين وجورج لوكاتش G. Lukace (١٨٨٥-

(١) السابق ، ص ١٤ .

(٢) يمنى الخولى ، مشكلة العلوم الانسانية ، ص ص ١١٣ : ١٢٣ .

(3) Louis Althusser , Politics And History , trans by : Ben Brewster , NIB.Bristol, 1972 .pp 12:155 .

١٩٧١) وانطونيو جرامشى A.Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧)، فى تأكيد أن الايدويولوجيا ليست مجرد الوعى الطبقى أو الاجتماعى بل هى كما سبق أن أشار ماركس نقيضة العلم ، لكنه اختلف مع ماركس ايضاً بإضافة أن المعرفة تبدأ من الايديولوجيا ثم يتعين التخلص منها وإحلال العلم محلها فيما أسماه بالقطيعة المعرفية . هكذا كانت القطيعة لإفساح الطريق أمام العلم وأمام الاشتراكية العلمية ، وكان هذا الاستخدام إيذاناً بنمو المفهوم، أو تمثيلاً لخروجه من أعطاف فلسفة العلوم الطبيعية ومن قلب صيرورة البحث العلمي، ليعم ويسود بعد ذلك ويصبح بمثابة « موضة شائعة » فى كل مجالات الفكر والأدب والفن أيضا وقد عبر عنها الأدب تعبراً رديئاً بات قولاً مأثوراً هو " انظر وراءك فى غضب " .

وكان ألتوسير قد برع في استخدام (القطيعة) لتفسير تطور الفكر الماركسى ذاته ونشأة المادية التاريخية ،كما استخدمها ميشيل فوكو للفصل بين الحقب المعرفية ،لقد تحررت القطيعة من ارتباطها بتطور العلم الطبيعى البحت .

ولعل ما يميز التجربة الأوروبية الحديثة حقاً أن العلم فيها هو الذى قاد التحول الحضارى أو أن الابستمولوجى هو الذى أخضع الايديولوجى، وأصبحت حضارة تقنية، تعملقت فيها قيم العلم تعملقاً بات يمثل خطورة هددت أبعاداً حضارية أخرى تهديداً وبيلاً، وبالتالى تسللت كثرة من مفاهيم العلم وفلسفته إلي الحضارة وفلسفتها بل وإلى الواقع الحضارى ذاته وأحكمت قبضتهاعليه وقد تسلل مفهوم القطيعة هو الآخر ، وأبدى

فعالية جمّة بل ومطابقة في تفسير الحضارة الأوربية وتجربة الحداثة فيها وعلى يد كثير من المفكرين والباحثين الغربيين ، نذكر منهم أخيراً إميل بولا [1] لقد أصبحت القطيعة توصيفاً لتجربة الوعى الأوروبى ، حين خرج من العصور الوسطى ملتجئا إلي الطبيعة بوصفها طريقا للمعرفة ، فقطع نفسه عن الماضى الذى اعتبر الكتاب المقدس طريقا للمعرفة هكذا أصبحت القطيعة عنواناً للأيديولوجيا الغربية الحديثة .

لكن المفهوم أولا وقبل كل شئ من مفاهيم فلسفة العلوم الطبيعية ، آلية من آليات العقل العلمى - كما أوضحنا. لم يُعرف ولم يتبلور إلا بعد تطورات العلم الأخيرة وعلى وجه التعيين ثورته العظمى في مطالع القرن العشرين ، ثورة النسبية الكمومية التى أحدثت قطيعة معرفية مع مثاليات الفيزياء الكّلاسيكية النيوتينية كالحتمية والعلية والضرورة واليقين ... بعد أن كان يُظن أن هذه المثاليات تأطير لكشف حقيقة الكون ،لم يبق إلا رتوش لكى تكتمل الصورة النهائية للعلم الكامل بمطلق الوجود الطبيعي ، بل وأيضا الحيوى والانسانى .

ولئن كانت الظروف المتعينة للحضارة الغربية جعلتها هي التى تشهد وتستملك تجربة التقدم العلمي الحديث فالذى ينبغى الاتفاق عليه هو أن

---

(١) هذا فى عمليه : النقد والتصوف : أبحاث حول لوازى أو الوعي الكاثوليكي وروح الحداثة .

E.Poulat, Critique et Mystique : autor de Loisy ou la conscince Catholique et l'esprit Modr..ne, Paris, 1984.

Liberte Laicite: Le guerre des: والحرية العلمانية حرب شطرى فرنسا ومبدأ لحداثة deux France et la principle de la modernit'é, Paris.1987.

آليات العقل العلمي لا شأن لها بالأيديولوجيا والصراع بين الثقافات لأنها ملك للعقل من حيث هو عقل ، للعلمي من حيث هو علمي .. ملك للبشر أجمعين ومنها مفهوم أو آلية القطيعة المعرفية لاسيما وأننا سوف نستخدمها استخداما معرفيا من أجل توظيف ابستمولوجي ولن يمتد لآفاق شاملة لمجمل الايديولوجيا كما حدث فى التجربة الأوروبية .

إذن فتشغيلنا للقطيعة التي هي ابستمولوجية لن يعنى مطابقة الايديولوجيا الغربية وتماهى خصوصيتنا الايديولوجية، فمن أجل هذه الخصوصية وتواصلها أو الأصالة وتحديثها كان تعويلنا علي علم الكلام بعبارة موجزة القطيعة هنا ابستمولوجية ولن تصبح حضارية أو ايديولوجية.

ويمكن اعتبارمايسمي بالقطيعة الحضارية توصيفا للموقف الذى أطلق عليه طيب تيزينى اسم " العدمية التراثية" [١] أى الموقف المنادى بنفى التراث العربى نفيا كليا ، لأنه أحد المعوقات الكبرى لعملية التحديث المرومة ، فلابد من إعدامه وقطع كل صلة به ، هذا يفضى إلي الانقطاع التام عنه والبدء من جديد، بدءاً يكاد يكون من نقطة الصفر(!!) مما يهيئ للانطلاق بأقصي سرعة ممكنة للحاق بأذيال الحضارة الغربية . إنه موقف التحديثيين العلمانيين المتطرفين الذى نوقش فيما سبق (ص٣٠:٣٢) .

والحق أن هذا التيار وصل فى بعض امتداداته - مثلا مع هشام شرابي وعبد الله القصيمي إلى حالة من التطرف تلامس حدود هوس

---

(١) طيب تيزينى ، من التراث إلى الثورة ، ص ٩٧ وما بعدها .

إعدام ووأد (ذبح) كل ما هو عربي إسلامي ،للبرء منه لسلخه أو الانسلاخ عنه ، تلك هي مجزرة التراث : الذبح والسلخ .مثل هذه الحالات ليست من القطيعة في شئ ولا شأن لها بجدلية انفصال أو اتصال ، بل هي حالة انسلاخ حضاري أو بالأحرى عصابي وقد تكون في الواقع في حالة المغتربين عن المكان حقيقة أو مجازا الذين ينسلخون عن ذواتهم ويعيشون بحضارة غير حضارتهم وقومية غير قومية (قريب من هذا التجربة الأتاتوركية). لكن إذا سلمنا بأن الواقع طبعا ليس هو ذاته المعرفة والابستمولوجي ليس هو طبعا الايديولوجي، تبدى لناأن الانسلاخ ممكن حضاريا بيد أنه مستحيل معرفيا ، بل إن الانسلاخ موقف مناقض لأي موقف(معرفي) وكما يومض ورود مصطلح المغتربين والاغتراب، يكاد يقترب من لاعقلانية الوجودية المناهضة للتفكير العلمي والعقلاني إجمالا ، حين يتحدث الوجوديون عن القطيعة والتلاشي بمعني الانفصال والعدمية . يقول سارتر : « إذا كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة الأنية، فهذه ينبغي أن تكون موجود يستطيع أن يحقق قطيعة معدمة (انفصال ملاشٍ) مع العالم ومع ذاته وقد قررنا أن الإمكان المستمر لهذه القطيعة هي والحرية شئ واحد »[1] أي أن الحرية - صلب فلسفتهم الوجودية - هي أن تنقطع الذات عن ماضيها ومستقبلها وعالمها وقيمها وتعدم كل هذا وتلاشي، ومثل هؤلاء لا نتوقع منهم تنظيرات ايديولوجية أو أدواراً تاريخية أو مهاماً حضارية لسبب بسيط جدا هو أن همهم في تأكيد الوجود الفردي الأصيل والنجاة من الانصهار والذوبان في المجتمع

(١) جان بول سارتر ، الوجود والعدم : دراسة في الانطولوجيا الظاهراتية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، دار الآداب بيروت ، ١٩٦٦ ص ٧٠٢ .

أو الجماعة أو الحشد أو القطيع ..إلى آخر تعبيرات الوجوديين المعروفة . على كل هذا يغدو الانسلاخ الحضارى حالة قفز ووثب ، بلا أصول ولا امتدادات .



ليس كل استخدام لآلية القطيعة (المعرفية) يعنى انسلاخا حضاريا أو يمتد ليصبح موقفا حضاريا شاملا ، يحيط بمجمل الغطاء النظرى للواقع الحضارى، أو يحيط بالواقع الحضارى ذاته ليرادف الانسلاخ الذى لا يكون إلا فرديا .

ها هنا أعيد المفهوم إلى حدوده ليصبح مجرد آلية من آليات العقل العلمى ، مفهوم ابستمولوجى يقتصر دوره على الفعالية الإنسانية المتجددة فى عملية اكتساب المعرفة بالطبيعة والسيطرة عليها . حتى إن كان يستفاد به فى تفسير ما لتحولات تاريخية فليس يناط به أدوار حضارية جلى بمثل شمولية الغطاء النظري وإن كان يمكن أن يسرى علي تعامل العقل البشري مع هذا الغطاء فى مراحل تاريخية متفاوته .وبهذا لا تمثل القطيعة المعرفية أى نقض أوعرقلة للتوجه الإسلامى أو حالة الانسلاخ عنه بل العكس تماما هي أداة من أدوات الحيلولة دون هذا الانسلاخ «مفهوم القطعية يجعلنا نتحرك دائما داخل نفس الثقافة»(١)، وبديهى أنها لا تحدث بين شخصين أو مقولتين تنتميان لثقافتين مختلفين أو لميدانين معرفيين مختلفين بل إنها يمكن أن تعطى التوجه الإسلامي العروبي إذكاء نحو السرورة والدينا ميكية .. نحو البديهية الجوهرية ، أى التاريخانية .

---

(١) محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، بيروت والدار البيضاء ، ط٦ ، ١٩٩٣ . ص ٩ .

ولكن إذا كانت القطيعة قد أصبحت توصيفا للأيديولوجيا الأوروبية ونحن لانريدها توصيفا لايديولوجيتنا هل معنى هذا أن مشروعنا قائم على (التواصل) تماما ليحمل كل الأصالة بلا شبهة تحديث ،بينما المشروع الغربى قائم على (انقطاع) إطلاقا ليحمل كل (الحداثة) بلا شائبة من أصالة ؟!

والحق أن الواقع الحضارى والواقع الإنسانى.. الواقع اجمالا لا يقوم على توصيفات كيفية جامعة مانعة ، تطرح خيارات (إما ..أو) إما تواصل وإما انقطاع بل ثمة آليات ومكونات عامة تتواجد في المشاريع جميعها أو فى الحضارات من حيث هى حضارات . إن الاختلاف دائما لاسيما من النظرة العلمية - اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع ، أو اختلاف فى ترتيب الأولويات.

فمثلا أشرت آنفا إلى أن ما يميز الحضارة الغربية الحديثة هو السمة العلمية ، العلم فيها هو الذى حدد حلبات الصراع وفحواها ، ارتبطت به الفلسفة وانعكس فيها وتشكلت على أساسه الايديولوجيا ، وترك بصماته على مسار الآداب والفنون - إن سلبا وإن ايجابيا .

فهل يعني هذا أن الغرب عالم مادى بينما الشرق فنان روحانى ، وفى تبسيط ارتاده الرائد الأكبر زكى نجيب محمود أستاذ الجيل فى التجديد وسواه .. كلا بالطبع ! .. فليس العلم قصراً على الغرب ولا الروحانيات قصراً على الشرق . وكما هو معلوم جيداً العرب الإسلاميون هم حملة لواء العلم الرياضى والتجريبى على السواء طوال عصور مركزية

حضارتهم . وعلى طريقة شاهد من أهلهم ، نقتبس قول برتراند رسل B.Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) «في العصور المظلمة، كان العرب هم الذين يقومون بمهمة تنفيذ التقاليد العلمية أما المسيحيون أمثال روجرز بيكون فقد اكتسبوا منهم إلى حد بعيد ما اكتسبوه من معرفة علمية حازتها العصور الوسطى اللاحقة ولكن كان للعرب على أيه حال المثلمة التى تناقض مثلمة الأغريق إذ اتصلت بحوثهم بالوقائع بدلاً من أن تتصل بالمبادئ العامة وما كانت لديهم المقدرة على استدلال القوانين العامة من الوقائع التى اكتشفوها »[1] أى أنهم كانوا تجريبيين أكثر مما ينبغى .

وبالمثل لم تخل الحضارة الغربية أبدا من صنوف شتى للروحانيات[2] كالتيارات الدينية والنزعات الصوفية والحدسية والرومانتيكية والبرجسونية والوجودية وسائر الفلسفات اللاعقلانية فضلا عن وجود الدين وآبائه والفكر اللاهوتى دائما .

إن العلم أى علاقة العقل بالطبيعة ومحاولته السيطرة عليها مكون أساسى فى كل الحضارات وفى كل وجود إنسانى ولكن بدرجات متفاوتة وبترتيب مختلف فى سلم الأولويات ، تميزت الحضارة الغربية الحديثة بأنها رفعته على رؤوس الأشهاد وعلى جثث الشهداء إلى مركز الصدارة وانطبعت بمعالمه وتشكلت ايديولوجيتها على أساسه إن سلبا وإن ايجابا

(1) Bertrand Russell, The Scientific Outlook , George Allan & Unwin, London, 1934 .

(٢) ما ذكرناه بشأن المادية والروحانية أو العلم والدين يقول على حرب مثلة بشأن دهرية الغرب وإباحيته ودنيويته فى : على حرب ، نقد النص ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٥٤ .

بينما كان العلم فى الحضارة الإسلامية إبان عصرها الذهبى أدنى فى سلم الأولويات بعد الدين ونصوصه وعلومه ومتطلبات مواجهاته ، كان العلم بعدا من أبعاد هذا .

هو بعد وليس مركزاً بل وبعد فرعى إلى حد ما ، فكان العلم التجريبي والرياضى ينمو فى إطار الايديولوجيا وتحت رعايتها - ورعاية السلطة ولم يرتفع أبدا إلى حلبات الصراع الايديولوجى ولم يساهم فى تشكيل فصوله .

إذن فهل الحضارة الإسلامية المنشودة تواصلية إطلاقا بينما الحضارة الغربية انقطاعية بتاتا ؟ أم إن الحضارة الإسلامية العربية أكثر تواصلا والحضارة الغربية اكثر انقطاعا ؟

نحسب أن البديل الثانى أقرب إلى الصواب . لعل الحضارة الغربية أتت بأوسع وأجرأ ممارسات للقطيعة خصوصاً فى قطيعة العلم الكبرى مع الأرسطية القروسطية ، ولكن ليس صحيحا أنها قامت على انقطاع مطلق إطلاقا بائنا ، فالنهضة - أى نهضة - لا تتأتى إلاعبرتواصلية بدرجة ما بتعبير عابد الجابرى « عبر آلية الانتظام فى تراث » [(١)] وقد كانت النهضة الإسلامية الأولى التى حققها ظهور الإسلام تواصلا وانتظاما فى التراث الحنيفى ملة ابراهيم ، ولا ينفى هذا أن القرآن الكريم فعل توحيد فذ ومتفرد ، والنهضة الأوروبية لم تتأت إلا فى أعقاب الإحياء والتواصل مع التراث الكلاسيكى، اليونانى والرومانى .

(١) د. محمد عابد الجابرى ، إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط٢ ، ١٩٩٠ ص ٢١ .

إذن فالحرص على عامل التواصل الحضارى ليس بدعاً، لا هو إبداع ولا هو بدعة ، بل هو تكثيف وتركيز على آلية من آليات النهوض لتتميز حضارتنا الحديثة بأنها أكثر الحضارات استغلالاً لهذا التواصل فى صون مقومات شخصية حضارية متميزة ، شريطة أن تكون قادرة على النماء والتطور .. على الانطلاق نحو المستقبل .

رابعاً : القطيعة المعرفية .. فى علم الكلام الجديد :

وكما وقفنا على قدر من التواصلية فى الحضارة الغربية لا ينفي تميزها بالانقطاع يمكن بالتالى أن نطالب بقدر من الانقطاعية فى ايديولوجيتنا العربية الإسلامية ، لا ينفى تميزها بالتواصلية التي ترتد فى استمرارية علم الكلام الذى نرومه منطلقا من الماضى إلى المستقبل. من أجل هذه الاستمرارية وفى سياقها يكون تشغيل القطيعة بوصفها آليه من آليات العقل المعرفى ومن المعاملات الجوهرية لتوالى جهوده.

ولنعد إلى ما انتهينا إليه ، إلى أن القطيعة المعرفية - وليس الانسلاخ الحضارى - لاتعنى المحو والإلغاء وإفناء الماضى، ليكون البدء المطلق والمستحيل معرفيا وليس ورائى شئ البته كما بدأ إنسان نياندرتال أو كما بدأ آدم ... كلا بالطبع وبالقطع .القطيعة المعرفية أن أبدأ درجة أعلى ليست تكرارية ولا إضافية كمية، بل هى حلقة جديدة فى سلسلة التقدم المتوالية ، لم أصل إليها إلا بعد الحلقات السابقات . فترفض القطيعة - بوصفها مقولة ابستمولوجية مجدية وفعالة فكرة

الانسلاخ والافتراق البائن الذى يقطع جذوره فى كل ماض ويبحث عن مستقبل هائم بقفز ووثب لايصنع حضارة ولا يقيم نهضة .

وكانت القطيعة المعرفية قد رفضت أولا الاتصال الآلي والتراكم الميكانيكى، وهو أعلى صورة للحركة يستطيعها اليمين الثبوتى الذى يجعل الحضار امتدادا صرفاً للماضى ليخلص فى النهاية إلى تماثلهما كيفا وإن اختلفا كما . إن القطيعة - كما أوضحنا - مركب جدلى من الاتصال / الانفصال ، المنبثق عن جدلية الاستيعاب / التجاوز فنستطيع أن ننفض اليد من مرحلة انتهت ونحط الرحال على مرحلة جديدة بكل أبعاد الجدة والحداثة فنواجه إشكاليات جديدة ونتكفل بمهام مستحدثة .

على هذا نجد قطيعةٍ معرفية بين علم الكلام القديم الآتى من الماضى وعلم الكلام الجديد المنطلق نحو المستقبل ، تجد تسويغها وإعلانها وتبيانها فى أن الهدف من علم الكلام القديم - كما هو معروف - والغاية التى كان يجتهد كى يصل إليها هى إثبات العقيدة وقد تم حسم هذه القضية وانتهى زمان - أو على على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة ، والآن « ليس الخوف على التوحيد من الشرك ، بل الخوف عليه من العجز والموت والصورية ، بقاء المثال بلا تحقق وبقاء الوضع القائم بلا تغيير [(١)] » .

فى مرحلتنا الحضارية الراهنة أصبح إثبات العقيدة أو العقيدة المثبتة هى نقطة البداية التي يسلم بها ويصادر عليهاعلم الكلام الجديد، وينطلق منها .

---

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول : المقدمات النظرية ، ص ٤٥٤ .

وسواء اعتبرنا العقيدة المثبتة بنية للتراث أو لتجديده أو إطارا للواقع أو حدوداً للعقل أو مخزونا نفسيا للجماهير أو النسيج الشعورى والقيمى لها أو قوة التنوير أوالمشروع الايديولوجى أو كل هذا وسواه ... مما تعمل به المشاريع المختلفة فى الفكر العربى الآن ... فستظل الدلالة البالغة الوضوح على وجوب القطيعة فى أن خاتمة المطاف والغاية المنشودة أصبحت هي نقطة البدء والمصادرة الأولية . وبالتالى بدلا من أن يكون الإنسان والعالم المخلوق فيه مقدمة لإثبات الوجود الإلهى الواحد الأحد يصبح الله الواحد الأحد وعالمه الخالق إياه مقدمة لإثبات حضور الإنسان المسلم فى تيار التاريخ .

هذا فى علم الكلام الجديد بصفة عامة ، وفي طبيعياته بصفة خاصة نجد هذا بالضبط فى كلمة واحدة جملة الهدف وقصارى المنشود وغاية الكلام فى المرام . فقد كانت الطبيعيات المتبدية فى علم الكلام القديم مقدمة للبرهنة على وجود الله ، ووسيلة لإثبات عقيدة التوحيد. والمطلوب من علم الكلام الجديد العكس ، البدء من الإيمان بالله القارّ فى الشعور وعقيدة التوحيد المثبتة فى الأبنية النفسية للجماهير كمقدمة لإثبات وجود العالم ووسيلة لدفعنا للخوض فى اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها ، تجذير هذا فى ايديولوجيتنا وتوطين الروح العلمية فى تربتنا الحضارية . والقطيعة المعرفية تعنى ذلك الانتقال الجذرى إلى مرحلة جديدة وفى نفس الوقت كانت قد وضعت أصلا - كما أوضحنا - من أجل تفسير طبيعة التقدم فى العلوم الفيزيائية كسلسلة مستمرة من الثورات ... فيتداعى إلى الذهن جدلية الفكر العربى المعاصر بين قطبى التنوير والتثوير.

ولكن مادمنا ننطلق من منظور فلسفة العلوم ونهدف إلى غاية ابستمولوجية وهى انضباط وضع الطبيعيات فى منظومة على الكلام فلابد وأن نستفيد من سيمانطيقية لفظة التثوير والثورة بأصولها الفيلولوجية في اللغة الإنجليزية لا العربية .

فى العربية تعود ثورة إلى : (ثار الغبار سطع وأثاره غيره وتثويراً هيجه) (وثورانا : هاج ، ومنه قيل للفتنة ثارت وأثارها العدو وثار الغضب : احتد وثار إلى الشر : نهض وثور الشر تثويراً)[(١)] هكذا نجد الثورة فى النهاية مردودة إلى (ثار) بمعنى يفيد هاج وماج ، فيأتى الرفض والتغيير بفعل قوى انفعالية ، وليس هذا هو المقصود .

أما فى اللغة الإنجليزية فنجد Revolutionary : ثورى، جذرى ، متطرف وأيضا دورا ؟ لأن اللفظ مأخوذ من : Revolution التى تعنى ثورة وتعني ايضا إتمام دورة كاملة - مثلا دورة الجرم السماوى فى مداره ولنلاحظ أواصر القربى الفيلولوجية بين (Revolution : ثورة) و(Evlution : نماء أو تطور) وبهذا نجد مصطلح الثورة لايجعل الرفض هياجاً مفاجئاً بل هو تقدم مكثف شديد الفاعلية وهو بدء دورة جديدة لانتهاء الدورة السابقة ، وهو انتقال جذرى إلى مرحلة أعلى آن آوانها لانتهاء المرحلة السابقة واستنفاد مقتضياتها . هذا هو المنشود والذى نريده مستفيدا من القطيعة المعرفية بل مسلحا بها .

---

(١) أبو بكر الرازى ، مختار الصحاح ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٠٥ ، ص ١٠٤ و المقرى الفيومى ،المصباح المنير ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢٢ . ص ٥٢٢ .

فى خلاصة ما سبق فى جدلية الاستيعاب / التجاوز والانفصال / الاتصال، المفضية إلى مركب شامل يؤذن بقطيعة معرفية - وهى مصطلح صيغ في فلسفة العلوم الطبيعية لتنظير تقدمها المتفجر .. فى هذا تكمن الإجابة على التساؤل بشأن وضع الطبيعيات فى علم الكلام السائر نحو المستقبل .

ولكن من زاوية الاستيعاب والاتصال ، ماذا قبلاً - عن الطبيعيات فى علم الكلام الآتى من الماضى ؟.



الفصـــل الثـالث

الطبيعيات : من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا .. وبالعكس

أولاً : الطبيعيات .. هى العالم الحادث

ثانياً : الحدوث .. فى محنة المعتزلة وكارثة الأشاعرة

ثالثاً : تمام الكلام .. فى الحكمة

الفصل الثالث

الطبيعيات : من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا .. وبالعكس

أولا : الطبيعيات هى العالم الحادث :

ستظل الطبيعيات هى الوسط المتعين للإنسان والمستوى الأولى المبدئى .. مهما كان الإباء أو اللهاث لشد الرحال إلى مستويات أعلى للوجود أو للمعرفة ، للواقع أو للفكر يظل التنظير للمستوى الأولى - الطبيعيات - لا فكاك منه البتة . فكانت الطبيعيات وستظل دائماً فى كل عصر ومصر فى كل زمان ومكان ، محوراً من محاور النشاط العقلى وطبعا اختلفت - وتختلف الآن أكثر وأكثر - حصائل هذا النشاط بدرجات متفاوتة أيما تفاوت .ويظل لزاماً على كل مفكرين أو منظرين أو فلاسفة الإلمام بمستوى المعارف الطبيعية كما هي مطروحة فى عصرهم والمصادرة على هذا المستوى فى تنظيراتهم . لا ولم يستثن علماء الكلام من هذا ، حتى أن أبا عمرو الجاحظ (٢٥٥هـ) وهو من رواد النزعة الطبيعية فى علم الكلام الاعتزالى ومن المعالم البارزة فى الثقافة العربية بجملتها لم يفته التأكيد على أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة الكلام دراسة العلم الطبيعي وكان هو نفسه « يصف فى كل شئ أفاعيل الطبيعة - وقد غلب النظر فى الفلسفة الطبيعية على المعتزلة الأولين »[1].

(١) ج . دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى ابو زيده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٣٨ . ص ٦٢ ، ٦٣ . ويلاحظ حسين مروة أن امبيريقية الجاحظ انعكست فى أثارة العملية والأدبية وليس فى الكلامية الاعتزالية (النزعات المادية .. ، ج١ ، ص ٨٢٩ .

فعلى خلاف الظن الشائع أو بالأحرى الخطأ المعتمد، احتلت الطبيعيات فى علم الكلام القديم - السائر قدما نحو المتجه الإلهى - فكانا فسيحاً فى صدر المسرح الفكرى .ولئن لم تكن الطبيعة من المشكلات الكبرى أو من أصول المعتزلة الخمسة ولامن العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، فإنها منبثة فى كل هذاحتى شهدت مع المتكلمين زخماً وثراءً.

فالطبيعيات هى العالم ، هى « كل موجود سوى الله تعالي »[1] سوى عالم الغيب ، هى عالم الشهادة ، بتعبير معاصر هى الكون الفيزيقى. وقد تحول العالم والكون على أيدى المتكلمين إلى جواهر وأعراض وسرعان ما أصبحت (الجواهر والأعراض) هى الانطولوجيا الكلامية . وأهم ما فى الأمر أنهم لم يختلفوا كثيراً بصددها ، اتفقوا على أساسيات الطبيعيات - أو تصور العالم - وعلى وضعها فى المنظومة الكلامية . الخلاف فى التوجهات النهائية والهدف الذى رامه الفريق منذ البداية ، وعلى وجه التحديد فى مفترق الطرق بين المعتزلة والأشاعرة .

وثمة أسلوبان لتناول علم الكلام القديم ، فإما النظر إليه كفرق وإما النظر إليه كموضوعات . بهذا الأخير نجد الموضوعات ستة : التوحيد ، القدر ، الإيمان ، والوعيد ، الإمامة ، ثم اللطائف أى الطبيعيات . الإلهيات (= العقليات) تشمل التوحيد والقدر . والسمعيات (=النقليات) تشمل الإيمان والوعيد والامامة . أما اللطائف أو

---

(١) عبد الملك الجوينى (إمام الحرمين) لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق د. فوقية حسين محمود ، المؤسسة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٥ ، ص ٧٦ .

الطبيعيات فموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان أى العالم الفيزيقى - كما أشرنا وهى « دقيق الكلام » الذى هو مجال العقل وحده ، مقابل (جليل الكلام) أى العقائد التى نفزع فيها إلى كتاب الله .هكذا تشير الطبيعيات إلى بداية التفكير العلمي فى الطبـ عة بل وتطور هذا إلى ما يمكن أن نسيمه مشروع إنشاء علم طبيعى (ولكن هذا الفكر العلمي البازغ من ثنايا الفكر الدينى ، تم إسقاطه من الحساب ثم إجهاضه بسيادة الفكر الدينى وحده فانفصل العلم عن الدين والبدن عن النفس والشئ عن العقيدة والعالم عن الله) [١].

فالطبيعيات لم تكن إلا سلما للإلهيات، وليست مطلوبة في حد ذاتها أبدا للفهم والتفسير . المطلب فقط استخدامها وبالتحديد استخدام (حدوث العالم) كدليل على العقائد الإلهية . الحادث هوالجسم الطبيعي فكانت الطبيعيات محض صورة عقلية للإلهيات ، خادمة لها وليس للإنسان في حين أن الإنسان هو الذى يحيا فى الطبيعة وهو الذى يصارعها وهو الذى يحتاج لترويضها وتطويعها .

دليل الحدوث ، أى كون حدوث العالم أوالعالم الحادث المخلوق دليلا علي وجود الله وقدرته وعلمه الشاملين وحكمته وحياته .. ذلك هو ما سلم به المتكلمون جميعاً تسلمياً بل المسلمون جميعا ، أو ليس الكلام مكنوننا النفسى .. ايديولوجيتنا . فكان دليل الحدوث هو مدخل اشتباك علم الكلام القديم بالعالم ، ومن ثم بالطبيعيات .

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة،المجلد الأول : المقدمات النظرية ، ص ١٥٥ ، ٥٢٥ .

فلم يكن العالم بالنسبة للمتكلمين إلا علامة على وجود الله ، على ما وراء « إنما سمي (العَلَم) : علما لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلَم فكذلك (العالَم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالي » [1] . كلمة (عالَم) مشتقة أصلا من العَلَمَ والعلامة وفى أصلها اللغوى البعيد من الحسى : العُلاَّم أى الحناء ، لما يترك من أثر باللون والعلامة ماتترك فى الشئ مما يعرف به ومن هذا العَلَمَ لما يعرف به الشئ أو الشخص كعَلَمَ الطريق وعَلَمَ الجيش (الراية) وسمى الجبل عَلَمًا لذلك . ومنه علمت الشئ أى عرفت علامته مايميزه ونقيضه الجهل ، وتكون بعد ذلك المعانى الخاصة والاصطلاحية فى (العلم) [2] . لم ترد لفظة (العالم) ولا لفظة الطبيعة فى القرآن الكريم أبداً وردت فقط فى صيغة الجمع"العالمين" ربما على سبيل التأكيد - ثلاثاً وسبعين مرة هذا غير (العالمين - بكسراللام) من العلم بالشئ التى وردت ثلاث مرات [3] .

وكانت المشكلة المحورية للطبيعيات الكلامية هى العلاقة بين الله وبين العالمين أوالعالم أو الطبيعة التى اتخذت مبدئيا شكل الإيجاد والخلق من العدم ، إحداث المحدث : هذا العالَم . وظل دليل الحدوث دائما إطار الطبيعيات الكلامية ككل وكأجزاء ، مبررها وتسويغها ، مما جعل الإلهيات هى النهاية .. المتجه والهدف والغاية مثلما كانت قبلا

(١) الجوينى ، لمع الادلة ، ص ٧٦ .

(٢) أمين الخولى (معد) ، معجم الفاظ القرآن الكريم ، ج٤ مجمع اللغة العربية ،القاهرة . ١٩٦٨ ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٣) السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٥ .

هى البداية والمنطلق وزخم الدفع ، في دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس .

وفى هذا ، فى الطبيعيات لا سواها نستنطق الفحوى الجوهرى أو الثابت البنيوى فى علم الكلام القديم بأسره ،إنها « وحدة الأساس الذى يقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي والأشعرى » [(١)] على السواء بل وكل ما سواهما. فقد قامت الطبيعيات الكلامية على دليل الحدوث الذى لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أوعالم الشهادة) وكما أشار حسن حنفى ، قياس الغائب على الشاهد الذى يبدو مستعارا من علم أصول الفقه هو أساس الفكر الإلهى أو الثيولوجى كله [(٢)] وهو محاولات أولى تكشف عن بزوغ العقل من خلال الإيمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة بعد استيعابها إلى التحليل العقلى الصرف [(٣)] فدليل الحدوث تجريبى يستند إلى المشاهدة ثم ينتقل من الواقع المحسوس إلى الفكر.



وفى تحليل بنيوى ثاقب لهذا يقف على آلية إنتاج المعرفة فى العقل العربى - ويمكن أن يفيدنا في تعليل ما دأب عليه العقل العربي من ربط الابستمولوجى بالانطولوجى ، ورد الطبيعيات الى الانطولوجيا دونا عن الابستمولوجيا - نقول فى تحليل بنيوى لهذا يرى عابد الجابرى أن عناصر المعقول الدينى العربى ثلاثة: الوحدانية والنبوة ووجوب معرفة الله

(١) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١ ، ص ٧٣٦ .
(٢) د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، مج١ ، ص ٢٥٨- ٢٥٩ .
(٣) السابق ، مج ٢ ، : التوحيد ، ص ١٢ .

من خلال تأمل الكون [1] . فقد كان الكون أو العالم ونظامه من ناحية والقرآن وبيانه من الناحية الأخري هما العنصران الرئيسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل الإسلامي في صراعه مع اللاعقل أي مع المشركين [2]. حيث كان غرض المتكلمين الأول هو إبطال مذاهب الخصوم، المانوية المجوسية والمزدكية والبابكية والثنوية وغيرهم ، باتخاذ الشاهد (=العالم ونظامه) أصلا للتدليل على الغائب (= العقائد) .

وهذه عقلية بيانية أي أن آليتها أو أداتها لإنتاج المعرفة هي البيان الذي هو أصلا آلية لغوية ، هي آلية التشبيه التي تؤسس البلاغة العربية . إن علوم اللغة والبلاغة لها ريادتها المعروفه للعقل العربي بحكم لغوية الحدث القرآني، إنه بيان .

وقد تكون العقل العربي في العصر العباسي الأول - عصر التدوين من خلال تشييده لعلوم البيان ، وأعلاها تقعيده لقواعد اللغة العربية وأبدع في هذا إبداعا قل مثيله في تاريخ الفكر البشري [3] واحتل أوسع رقعة في الثقافة العربية . يطلق الجابري على هذه المرحلة - وهي التي شهدت نشأة ثم ازدهار علم الكلام اسم مرحلة العقل البياني لأن الخطاب العربي فيها يؤسسه فعل عقلي واحد أي آليه ذهنية واحدة قوامهاربط أصل بفرع لمناسبة بينهما : إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو هو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين ، لذا

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، م.س ، ص ١٤ .
(2) السابق ، ص ١٣٩ .
(3) الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ٣٣٩ .

سماه الجابرى النظام المعرفى البيانى ، يتلوه المرحلة أو النظام المعرفى البرهانى (=الحكمة) حيث المعقول الأرسطى ثم النظام المعرفى العرفانى (= سيادة الاشعرية والتصوف) حيث الغنوصيات المشرقية.

ويهمنا الآن أن هذه الآلية البيانية أو قياس الغائب على الشاهد أو دليل الحدوث هو صلب الطبيعيات الكلامية وهيكلها والذى جعلها تدور فى دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا .. وبالعكس .. هذه الدائرة المغلقة حالت دون نماء بذور واعدة احتواها تصور أسلافنا للطبيعيات . على أية حال بدأ هذ االتصور بدليل الحدوث الذى شق طريقه ورسم مساره وحدد معالمه .



فى هذا الدور الرئاسي لدليل الحدوث في تصور الطبيعيات نجد العالم الطبيعى حادثا أى مخلوقا لأنه متغير ، القديم فقط هو الذي لا يتغير . لذلك كانت أولى المشاكل الطبيعية التى بحث فيها المتكلمون هل العالم ثابت أم متغير ؟ وعلى طريقتهم الجدلية - بمعنى الخطابية - كانوا يريدون من طرح هذا السؤال إثبات أن العالم متغير .

ودائما المعتزلة همالمنشئون الحقيقيون لقضايا علم الكلام . وكان شيخهم أبو الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٦هـ/٧٥٢-٨٤٠م) أول من يبحث فى هذا السؤال ، فكان أول من يخوض فى الطبيعيات وأول من يفسح المجال للفلسفة كي يستعين بها الكلام ، هادفا إلي بيان عمل القدرة الإلهية « فى محيط أهم مقدور لها وهو العالم » [١]. ولكى يثبت

(١) د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤، ١٩٦٦ ، ص ٥٥٨ .

العلاف أن العالم متغير ، وبالتالى حادث والله هو القديم الأوحد ذو العلم والقدرة الشاملين ، استعان بالمذهب الذرى المعروف بالهند القديمة ومع لوقيبوس وديمقريطس والأبقوريين ، بعد أن وضع له اسما أو مصطلحا إسلاميا هو (مذهب الجوهر الفرد). و سرعان ما أخذه من العلاف كل المعتزلة باستثناء النظام القائل بالكمون والطفرة ، أخذه أيضا الأشاعرة بل إن المذهب اكتمل تماما مع الأشعرى والباقلانى. لقد فرض هذا المذهب نفسه واستبد بالأنطولوجيا الكلامية ، بل ظل مصطلح الجوهر وأعراضه يتردد كثيرا بوعى وبغير وعى حتى فى طبيعيات الفلاسفة وهم قد رفضوا الجوهر الفرد ووضعوا بدلا منه الفيض أو الهيولي الأرسطى والذى رفضه المتكلمون بدورهم لأن الهيولى سلب مطلق وينفي عملية الخلق من العدم .

على الإجمال، أصبح الجوهر الفرد حجر الزاوية والممثل الرسمى للطبيعات الكلامية وأكثر نظرياتهم اكتمالا وثراء ، ومن المعالم المميزة لعلم الكلام بأسره ، حتى أن هنرى كوربان يقول عن علم الكلام إنه أصبح اسماً لمدرسة فلسفية تقول بمبدأ الذرة [(١)] ولكن لم يكن الجوهر الفرد مجرد نقل للذرة ، بل إنه يحمل كل خصائص وتوجهات علم الكلام ويمثل قدرته على الاستفادة من الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها ، وبالمثل تماما نجد المتكلمين يستعملون مصطلحى أرسطو الشهيرين الجوهر وأعراضه بطريقه تكاد تختفي منها المعالم الأرسطية .

---

(١) هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة عارف تامر ونصير مروة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٦٩ .

فقد كانت الذرة محاولة لتفسيرالعالم الطبيعي وفهمه ، أما الجوهر الفرد فمحاولة لتفسير علاقة الله بالعالم ، تبدأ من وجود الله وتنتهى إلى إثبات قدرته وعلمه الشاملين فى دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا وبالعكس : الله -> العالم -> الله .

الذرة مع الأغريق أزلية أبدية لامتناهية ، تتحرك حركة لامتناهية فى فراغ لا متناه ، حركتها تجعل الكون آليا ميكانيكيا تتكون موجوداته من التقاء الذرات فيستغنى عن الألوهية وعن فعل الخلق ، أما مع متكلمى الإسلام - المعتزلة والأشاعرة على السواء فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقا حادثا متناهيا ، الله هو الذي أحدثه وأوجد فيه الوجود والعدم والحركة والسكون . فقد أضاف العلاف إلي الحركة الذرية الإغريقية السكون الذى نفاه ديمقريطس . كان السكون مع العلاف رفضاً لفكرة التقاء الذرات وإقراراً بفعل الخلق ، فحدوث العالم يقتضى حدوث الحركة « وهذا يعنى أن الحركة متناهية لها أول وآخر فتكون مسبوقة بكون ومنتهية به حتى أنه انتهى بانقطاع حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) لأنها ستنتهى إلى سكون مطلق » [1] إلي كل هذا الحد لم يكن الجوهر الفرد إلا إثبات الوجود لله بل وتأدى معهم إلى نوع من الخلق المستمر امتد من الكلام الى الحكمة حتى قال به ابن رشد .

بادئ ذى بدء ، أثبت الجوهر الفرد صلب عقيدة الإسلام : التوحيد فمن أجل إثبات أن الله هواللامتناهى الوحيد ذوالعلم الشامل الذى

---

(١) حسين مروة . النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١ ، ص ٧٣٤ .

أحصى كل شئ عددا ، كان لابد وأن يكون العالم متناهيا ، وبالتالى لايمكن أن ينقسم الجسم إلى ما لا نهاية لابد من نهاية لانقسامه هى أجزاء لاتتجزأ ، هى الجواهر الفردة . هكذا جعل الجوهر الفرد العالم متناهيا مكونا من جواهر /ذرات هى متناهية لها كل وجميع ، وكان تناهى المادة هو دليل المتكلمين الاستقرائى على القدرة الإلهية التى تشمل هذا العالم المتناهى مثلما يشمله العلم الإلهى .

أهم صفات الجوهر الفرد هى التحيز بل هو شرطه « لا يصح أن يوجد الجوهر من دون التحيز لأجل أن هذا الشرط لاينفك عما هو مؤثر فيه وهو كون الجوهر جوهراً » [1] التحيز يكاد يطابق مايسمي بالمصطلحات الحديثة (الكينونة) وبمصطلحات القدماء (الكون) لذلك كان وجود الجوهر مضمنا بالتحيز ، بوجود الكون أو الكينونة من حيث أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن. [2] الكون يحل المحل[3] أى أن الجوهر يشغل حيزاً واحداً لا يشاركه أو يتداخل معه فيه جوهر آخر. الأكوان متماثل ومختلف . قد يخلو الجوهر من اللون والطعم والرائحة لأن الله خلقه ابتداء دون أن يخلق فيه شئ من هذا [4] لكن لايخلو ابداً من الاجتماع أو الافتراق والحركة أو السكون. وإذا حصل

---

(١) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى ، فى التوحيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادى ابو ريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٦٩ . ص ٢٧ .

(٢) السابق ، ص ٧٤ .

(٣) الحسن بن متويه ، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامى نصر لطف ود. فيصل بدير عون ، دار الثقافة ،القاهرة ، ١٩٧٥ . ص ٤٥٦ .

(٤) د. محمد عمارة (محقق) رسائل العدل والتوحيد ، دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ ، ج١، ص ١٧٦ .

بقرب الجوهر جوهر آخر سُمى ما فيهما مجاورة أو اجتماع . ومتى كان على بعد منه سمى ما فيهما مفارقة ومباعدة [1] . وهذا يبين أن الجوهر لايخرج عن التحيز ، إن الاجتماع لا ينفى التحيز .

التحيز يوجب كون الجوهر كائنا فى جهة ، متي حصل عقيب ضده فهو حركة ، وإذا بقى كائنا فى جهة أزيد من وقت واحد فهو فى سكون و«الدليل على حدوث الجسم استحالة خلوه من الحركة أو السكون » [2]، لانهما حدوثات وبالتالى الجسم حادث مثلهما ، ومادام لايخلو منهما فلن يوجد قبلهما ليكون دونهما قديماً غير حادث إن (الجواهر لم تتقدم المحدثات فى الوجود) [3] .

الجوهر لاضد له لأنه بلا صفات كيفية ، بلا لون أو طعم أو ثقل. الكيفيات والتغيرات التي نراها إنما هى من الأعراض التى تحل فى الجوهر، لذلك قيل فى تعرف الجوهر إنه « المتحيز وماله حجم ويقبل العرض [4] » .

يتكون العالم المحسوس / العالم الطبيعى من جواهر وأعراض ، الأولى محل الثانية . ومن حلول الأعراض فى الجواهر تتكون الموجودات الطبيعية .إن العالم متناه (وكل متناه محدود وكل محدود فإما حامل أو محمول) [5] أى إما جوهر أوعرض فلن نجد فى العالم إلا قائماً بنفسه

---

(١) ابن متويه ، التذكرة ... ص ٤٣٢ .
(٢) النيسابورى ، فى التوحيد ، ص ٧٣ .
(٣) رسائل العدل والتوحيد ، ج١، ص ١٧٤ .
(٤) الجوينى ، لمع الأدلة ، ص ٧٧ .
(٥) ابن حزم الأندلسى الأصول والفروع ، تحقيق د. عاطف العراقى وآخرون ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ج١ . ص ١٥٦ .

حاملا، أوقائما بغيره محمولا، [1] شاغلا لمكان أو غير شاغل له . الأول ثابت هوالجوهر ، والثانى متغير معدوم هوالعرض . وهذا لا يعدو أن يكون انعكاسا للإيمان بوجود الثابت وراء المتغير أو الله وراء العالم، فيقول ابن حزم الأندلسي : « فعلمنا يقيناً أن الذى عدم غير الذى وجد وعلمنا يقينا أنه غير الجسم الحامل له ، أنه لو كان إياه لعدم الجسم بعدم لونه الأول فدل بقاؤه على أنه غيره بلا محالة ، إذ لا يكون الشئ معدوما موجودا فى وقت واحد » [2] .

إن الأعراض هي الكيفيات .فكانت مقولة الكيف لب مبحث الأعراض تشمل نصفه تقريبا. تأتى بعد الكيف مقولات الكم والنسبة ثم الإضافة وتنقسم الكيفيات استقراءً لها إلى أربع : المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات أى أن الكيفيات تشمل الظواهرالنفسية والجسمية معاً[3] . والمهم فى الأمر أن الأعراض هى ما يطرأ على الجواهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت ، وهي متعاقبة متضادة وبالتالى معدومة والعدم نقيض القدم ، إذن الأعراض حادثة وأجرام العالم جواهر لاتخلو من الأعراض ، وما لا يخلو من الحادث حادث ، أى له أول وبداية. إذن فالعالم حادث له صانع موصوف بالاقتدار والاختيار خالق لجميع الحوادث مريد لما خلق قاصد إلي إبداع ما اخترع [4] .

---

(١) ، (٢) المرجع السابق ، ج١ ، ص ١٤٦ .
(٣) حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، مج ١، ص٥١٢-٥١٣.
(٤) الجوينى ، لمع الأدلة ، ص ٧٧ : ٨٠، ٩٠ .

وإمعانا فى إثبات هذا جعلوا المكان أيضا جواهر /ذرات / نقاط منفصلة . والمكان مجموع جواهر ذرات /آنات منفصلة بين كل اثنتين فراغ ، لاديمومة ولا اتصال . الحركة أيضا مقسمة كالمكان والزمان إلى أجزاء لا امتداد لها يفصل بين كل جزء وجزء أو كل حركة وحركة سكون إذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة وإذا طالت كانت بطيئة هكذا يتبدى الوجود منفصلا مفتتاً متغيرا دائماً .

وعلى الرغم من أنني أحاول قدر الإمكان رسم صورة عامة للطبيعيات الكلامية تتماهى فيها الخلافات الجزئية ، إلا أنه لابد من الإشارة إلى ابراهيم بن سيار النظام الذى عاصر أزهي عصور المعتزلة وساهم فى تأسيس علم الكلام ، إذ خالف جمهور المتكلمين ورفض وحده مذهب الجوهر الفرد وتناهى التجزئة وكان الوحيد القائل باللاتناهى وأيضا الوحيد الذى نفى السكون ورأى الاجسام كلها فى حركة دائمة، لأن الحركة هى العرض الوحيد الباقى فى الكون بعد رفض الجواهر، إما حركة اعتماد وإما حركة نقلة ، ومايبدو سكونا هو حركة فى مكان واحد. وقال بنظرية الكمون والطفرة. الكمون يعنى ان الله خالق العالم دفعة واحدة لامتقدم ولا متأخر ، أكمن المخلوقات فى بعضها ، يتوالى صدورها فى وقتها . أما الطفرة فهى للانتقال من مكان الي آخر دون المكان المتوسط بينهما. وهى لتبرير قطع المتناهى للامتناهى . والمتكلمون بدورهم - المعتزلة قبل الأشاعرة - رفضوا نظرية النظام لانها تمس من حدوث العالم ورأوا قوله بلا تناهى العالم الذي رفضه حتى الفلاسفة مروقاً غير مقبول ومخالفا للقرآن ، بل شركا لأن الله هو اللامتناهى الوحيد .

ومع هذا أخذ بعض أصحاب الجوهر الفرد من النظام فكرة الطفرة لتفسير الحركة - معقله الأثير- فقالوا إن الحركة طفرة من نقطة لأخرى، والزمان طفرة من آن إلى آن في الفراغ أو الخلاء الذى تتحرك فيه الذرات أو الجواهر الفردة .



هكذا تكتمل نظرية الوجود المنفصل المتغير دائماً، كمقدمة لهدم العالم عن طريق تفتيته ، (حتى تتدخل الإرادة الإلهية المشخصة من خارج وكأن غرضها فرق تسد). [1] وتأكدت انفصالية العالم بنفى بقاء العرض زمانين أو آنين بل هو يخلق فى كل لحظة ، مما يجعل الخلق مستمرا فيحقق الله بتدخله المباشر اتصال هذا العالم. التدخل عمودى وليس أفقيا ، الله خالق العالم، مبدع لجميعه يبقى فعالا فيه دائما ، فلا تعود الطبيعة مجالا للفعل الإنسانى، لأنه (ليس للقدرة الحادثة أى تأثير فى إيجاد أى شئ) [2].

هكذا يظهرتصورالطبيعة القدرة الإلهية وكأن إثباتها لن يتأتى إلا على حساب العالم والعلم وليس لحسابهما !! وقد كان المتكلمون من أجل هذا على استعداد دائم للتضحية بالطبيعة، فهم - مثلا - يرفضون النظرية الضوئية فى الإدراك البصرى حرصاً على تفسير صفات السمع والبصر فى الله بلا حاسة أو شعاع أو شئ .وهذا الاستعداد للتضحية

---

(١) حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، مج ١ ، ص ٥٧ .

(٢) د . فيصل بديرعون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة القاهرة، ١٩٨٠ . ص ١٨٥ .

بالطبيعة وضع تعقلها في موضع هامشى ، مما فتح الباب لتقلص الفكر الموضوعى ، فينفسح المجال للإيمان بالمعجزات وخوارق الأولياء وكراماتهم فى تسخير وهمى للطبيعة يعني في حقيقة الأمر انفلاتها من بين يدى العقل الإسلامي ، من حيث يعنى تلاشي العقل ذاته .

هذه التضحية بالطبيعة وتهميشها ساعد عليها أن تواضع الوسائل التجريبية والحصائل الهزيلة للعلوم الطبيعية فى عصرهم البعيد لم تكن لتشحذ عزماً للزود عنها . ولكن الآن بعد أن تبدلت العصور وتخلقت أطر معرفية جديدة ؛ لاتنقصنا الذرائع للاعتراض على طريقهم والقطيعة المعرفية معهم وتأكيد احترام الطبيعة وضرورة إدراك قوانينها وتسخيرها لإرادة الانسان ومن أجل صالحه ، فلم يعد هذا فى عصرنا شرط التقدم فحسب ، بل هو شرط البقاء .



فى مقابل ولع النظام بالحركة يقول زميله فى الاعتزال معمر بن عباد السلمى إن الأجسام متحركة فى اللغة ساكنة فى الحقيقة . السكون هو الكون لا غير ذلك . وأن تكون الحركة فى اللغة فقط فهذا بعد من أبعاد (المذهب الاسمى) الذى انتشر فى علم الكلام خصوصا بين معتزلة بغداد وأتباع معمر القائلين بمذهب المعانى بمعني أن الكليات مجرد اسماء أو معانٍ في الأذهان ولاوجود لها فى الأعيان . والحق أن نفى بقاء الأعراض يؤدى إلى نفى الكلي فى الخارج أو فى الأعيان لا يوجد إلا الجزئى يقول ابن حزم الأندلسي (انماجعلت الاسماء عبارات وتمييزا بين المعانى والاشياء والمطلوبات ولافائدة فى الاسم أكثر من هذا) [1] .

---

(١) ابن حزم الاندلسى الأصول والفروع ، ج١ ، ص ١٤٧ .

إنه نفى الكليات والإقرار بانطولوجية الجزئى فقط . ولئن كان قد عاد إلى الظهور بقوة في الفلسفة المعاصرة خصوصا مع الوضعية المنطقية وفى المنطق الرياضى الحديث ، فإنه مع المتكلمين أدى إلى نتائج وبيلة هى نفي المعقولات ، فليس للجوهر امتداد ولا كمية ولا عدد ، كلها اعتبارات ذهنية أو ذاتية لاموضوعية تبتدعها المخيلة ويفترضها الفكر. وأول ما أنكروه من الكليات والمعقولات هو المقدار لأن الجسم مكون من أجزاء لاتتجزأ فلا تكميم ولا قياس . وتلك من الضربات القاتلة للطبيعيات الكلامية .

لقد كان نفى المعقولات والكليات من الخطورة بحيث شق خندقا بين الطبيعيات وبين المعرفة أدى إلى الانفصال البائن بينها وبين المشكلة الابستمولوجية ، لتبقى انطولوجية أولا وأخيرا . والانطولوجيا الكلامية لم تكن إلا ثيولوجية .

ثانيا : الحدوث فى محنة المعتزلة وكارثة الأشاعرة :

كان هذا هو الطريق الذى سار فيه الأشاعرة الي آخر المدى ، أو بالأحرى إلى قاع الهاوية ، إلى نظرة تدميرية للعالم، تسرف في تأكيد عجز الذات العارفة مقابل تأكيد القدرة الإلهية التي تجرى وفقها الأحداث فى كل لحظة .

الأحداث كلهامع الأشاعرة مستندة إلى الله ابتداء بلا وجوب ، فلا قوانين ولا طبائع ولاحتمية ولا نظام فى الطبيعة . وكما هو معروف ، نفوا أى ترابط سببى عليّ بين الأحداث ، لانهم رأو العلية كقوة محدثة

شركا إذ تعطل عمل الخالق ، فضلا عن خطرها على فكرة المعجزة . وللتخفيف من وقع المصادفة التى ما كان العقل الطبيعي يتقبلها آنذاك وضعوا نظرية الاقتران والعادة . فنحن نفسر الاقتران بين الأحداث على أنه تلازم على لأننا (اعتدنا) رؤيته دائما ، العادة فقط هى التى تظهر الكون فى امتداده ، بينماهو في تغير مستمر غير قابل لتعقل الإنسان ، وبهذا رفع العقل يده تماماً عن عملية المعرفة بالطبيعيات .

لم يكتف الأشاعرة بإخراج الطبيعيات من الابستمولوجيا بل إنهم ببساطة حذفوا المشكلة الابستمولوجية أصلا ونفوا إمكانية ومشروعية ومصداقية وجدوي المعرفة الطبيعية ، إيذانا بليل عجز العقل الإسلامى أمام الواقع والوقائع .



هل يبرأ المعتزلة من هذا ؟ أجيب بتحفظ أقرب إلى النفى. هذا على الرغم مما يسود الفكر المعاصر فى توجهاته العقلانية والتحديثية من إسراف وإفراط فى تمجيد المعترلة ، حتى يذهب حسين مروة إلى ان انتكاسة الحضارة العربية برمتها بسبب محنة المعترلة ولولاها لكان من المفترض بحكم ظاهرات التقدم العلمي فى القرن التاسع الميلادى - أن تتجه الحركة العقلية الفلسفية بخاصة اتجاها أكثر واقعية وأكثر ارتباطا بنتائج تطورالعلوم التطبيقية في ذلك العصر [١] .

إن التوجه عام نحو تمجيد المعتزلة ونزعتهم العقلانية ، مقابل الإدانة المطلقة للأشاعرة فيما اسماه جورج طرابيشى (دراما المعتزلة والاشاعرة) [٢] .

(١) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١ ، ص ٨٣٤ .
(٢) جورج طرابيشى ، المثقفون العرب والتراث ، تحليل نفسي لعصاب جماعى ، رياض الريس للنشر ، لندن ، ١٩٩١ ، ص ٢٢٧ .

إن هذا الإسراف لا يلتفت إلي جدلية العلاقة بين الفكر والواقع. فالواقع الذى بدأ فى التفكك والتردى منذ العصر العباسى الثانى كان يحمل فى ذاته عوامل النكوص ، ربما من حيث كان يحمل عوامل سؤدد الأشعرية . لعل الأشاعرة مكرسوه ، لكنهم بالتأكيد ليسوا خالقيه أو صانعيه بل إنهم فى حقيقة الأمر أيديولوجيون مرتبطون بالواقع أكثر من المعترلة ، أو هم أكثر تعبيراً عن الموقف العام للجماهير، ولا نستطيع إنكار أنهم استقطبوا الجماهير لوقوفهم موقفا وسطا فض النزاع الضارب بين غلاة النقليين ويمثله الحنابلة وغلاة العقليين ويمثلهم المعتزلة.

إن هى الا صفحات قلائل وأقوم بدورى فى إحقاق حق المعتزلة وتقديرمواطن تألقهم وعطائهم ، ولا يمنع هذا من رفض المنطق الانفعالى والحكم الحدى بالصواب والخطأ .. الأبيض والأسود ..نعم ولا، ليكون الأشاعرة هم كل الشر يحملون وحدهم مسئولية كل تخلف، ويكون المعتزلة هم كل الخير حاملون المفاتيح الذاتية الصنع لفراديس التقدم السبع المعلقة فلا يدانيهم الخطأ ولا الملام من بين أيديهم ولامن خلفهم، وكل مايعوزنا مد طريقهم إلى يومنا هذا وماسيتلوه بلا حاجة للإضافة أوالإبداع ، ناهيك عن القطع المعرفى .

لقد حرصت على الانطلاق من مواطن لقائهم مع الأشاعرة ، وعلي أساسها ، ويكفى تلاقيهم في الجوهرالفرد الذى هو صلب الطبيعيات الكلامية ، والذى كان الأداة الفعالة لتدمير الطبيعة. وسوف أعود مجددا وختاما لمواطن اللقاء تلك ولا يمنع هذا من الإقرار قبلا بأنهم -

فى مقابل الأشاعرة أضمروا اعتقادا بقوانين طبيعية تجرى وفقها الأحداث، وكانوا بحق - كما بينت فى بحث سابق لى - من حملة لواء الحتمية العلمية فى العصور الوسطى [1] .

قلة من المعتزلة كأبى بكر الأصم أنكرت وجود الأعراض، وقال معظمهم إن الله لم يخلق إلا الجواهر ولم يخلق الأعراض إلا بالتوليد أى أنها فعل ينشأ عن الفعل المخلوق (= الجوهر) ما يحل فى الجواهرمن أعراض من فعل الجسم، لذلك فالطبيعة فاعلة بذاتها وأفعالهاخاضعة لقانون شامل لحتمية علمية . ولا ينقض هذا الإرادة الإلهية إن لم يؤكدها لأن (أعراض الأجسام وطبائعها حاصلة بإيجاب خلق الله لها) [2] .

ويبلغ اعتقادهم بالعلّية وقانونية الطبيعة ذروته فى قول بعضهم بمذهب الطبائع ، وكما يقول الخياط فى كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد) : (أصحاب الطبائع هم القائلون بطبيعة ثابتة لكل شئ يصدر بمقتضاها فلكل مطبوع جنس واحد من الأفعال النار لايكون منها إلا التسخين والثلج لايكون منه إلا التبريد وأن من تكون منه الأشياء المختلفة هو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها) [3] هكذا لم يجعل المعتزلة من قانون الطبيعة نقضا لفكرة الحرية كما فعل فلاسفة أوروبا . بل وضع المعتزلة فرقا جوهريا بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان الأول

---

(١) د. يمني طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٢٧ ومابعدها ،

(٢) د. فيصل عون، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، ص ١٨٣ .

(٣) نقلا عن : د. محمد عاطف العراقي تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٦٢ .

حتمى آلي (إرادة حتم) والثاني يدخل فيه عنصر التمكين والاختيار الإنساني أو هو إرادة تفويض [1] وفيما بعد سأوضح تفصيلا كيف كان المعتزلة فلاسفة الحرية والعقل من حيث هم أهل العدل والتوحيد .

على أن مذهب الطبائع ليس حكرا على المعتزلة وليس شاملا لكل رجالاتهم ، فقد رفضها العلاف ورفضها أيضا القاضي عبد الجبار المعتزلي قائلاً إن تعليق الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل .أصحاب الطبائع في الواقع هم أصحاب النزعة المادية . قال بها من المتكلمين النظام والجاحظ ومعمر بن عباد السلمي وثمامة بن الأشرس وهشام ابن عبد الحكم وهشام بن سالم الجواليقي، قال بها أيضا ابن رشد ودعاه المنطق الحسي من الفقهاء ويمكن أن نجدها بشكل ما في بعض تجليات وحدة الوجود الصوفية، لأنها تعود في أصولها الأولى إلي شكل ما من وحدة الوجود المادية المستندة على تجسيم الله كمذهب الكرامية اصحاب ابن كرام (ت٢٥٥هـ) الذين أمعنوا في إثبات الصفات والعرش حتى ذهبوا إلى تصور جسم واحد قديم أزلي أبدي، ولا فرق فيه بين خالق ومخلوق ، وتحدثوا عن حدوث العالم في ذات الله ، وهشام بن عبد الحكم من رواد الطبائع وأيضا من رواد التجسيم في الإسلام ، ذهب إلي أن الله جسم مادى مستنداً إلى ظاهر بعض الآيات القرانية التي توحي بذلك نقليا أوسمعيا. أما عقليا فقد استند على أن الشبيه يدل على الشبيه ومادمنا نستدل على وجود الله من الأجسام الطبيعية الحادثة فلابد أن الله أيضا جسم .

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، م . س ، ج٢ ، ص ١٨٣ -١٨٤ .

ويديهى أن المعتزلة بنزعتهم التنزيهية الخالصة ونفى الصفات عن الذات الإلهية، قد جردوا مذهب الطبائع من هذه الترهات وبلغ علي أيديهم نضجا رائعاً.

وأخيرا يتقدم ابن خلدون الذي يكاد يكون أول مفكرفي العالم القديم - شرقاً أو غرباً - يحاول مد فكرة الطبائع من عالم الطبيعة إلي عالم الإنسان أو بمصطلحاته عالم العمران، وكان ابن خلدون بهذا يحدث قطيعة مع التراث السابق عليه بأسره والذى لم يتصور - بتأثير أرسطو وسواه - قوانين للتبدل أوطبائع تحكم عالم التاريخ. فعل ابن خلدون هذاعلى الرغم من أشعريته ومن مشاركته الأشاعرة فى الهجوم علي المعتزلة بغير أن يمنعه هذا من الاعتراف بفضلهم .

وبخلاف ابن خلدون ، نجد الأشاعرة جميعا ينهالون بنقد عنيف على مذهب الطبائع ، بالرغم من اتساقه - الذى عنى المعتزلة بتبيانه كما اتضح فيما سبق - مع الإرادة الإلهية، فقد اعتبروا استغناء الأحداث عن الفاعل المختار وجريانها بمقتضى الطبيعة نوعا من الشرك . يقول الجوينى الأشعرى إمام الحرمين بنبرته الهادئة المتزنة : (يستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون لأن تلك الطبيعة إما أن تكون قديمة أو حادثة لو كانت قديمة لوجب قدم آثارها وآثارها حادثة وتفتقر إلى طبيعة أخري . الصانع المختار هو العلة والفاعل الأوحد) [1] .



(١) الجوينى ، لمع الأدلة ص ٨٠.

وفي النهاية نجد الأشاعرة بما آل اليهم من سطوة معرفية وسؤدد أيدويولوجي، وقد أزاحو مذهب الطبائع من مسار الفكر الإسلامي ولعله كان كفيلا بتوجيه هذا الفكر إلى ماهو أفضل مما انتهى إليه حال الطبيعيات . لكن الرفض السابق للأحكام الانفعالية الحدية والإصرار على النجاة من التطرف الذى يلهى عن تاريخانية ونسبوية كل مقولة مهما كان نصيبها من الصواب يجعلنا نقول : ليس صحيحاً أن عودتنا إلي أصحاب الطبائع من الاعتزاليين هى كل المنشود ، مما قد يغنى عن قطيعة معرفية .

أجل! مذهب الطبائع يكاد - إلى حد ما- أن يرادف مبدأ الحتمية العلمية فى الفلسفة الأوروبية والذى كان الأساس الابستمولوجي والانطولوجي لنسق العلم الحديث والفيزياء الكلاسيكية، بل كانت الحتمية هى الأساس وأيضا العماد والإطار والهدف للعلم ، حتى أمكن القول إنها بمثابة (لحمة العلم وسداها سائر النظريات والقوانين والفروض ومجمل النشاط العلمي)[1] ويمكن بشئ من التطويع والتخريج أن نجد مكنون مبدأ الحتمية ، أو بعض عناصره الأساسية فى مذهب الطبائع . فقد ارتبطت الحتمية بالفلسفة المادية التي يرتد فيها العالم فقط الى المادة وطبائعها فضلا عن أن الحتمة العلمية هي الوجه الآخر للسببية أو العلية- ومصطلح العلية أدق وأفضل[2]. وقد كانت العلية هى نسيج العلم الكلاسيكى من حيث هو يقينى ضرورى آلي إطرادى ميكانيكى ..

---

(١) يمني طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمة ، ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٥ : ٥٧ حيث ناقشت هذه المسألة فيلولوجيا ترمينولوجيا .

على الإجمال حتمى. فتلخص عمل العلماء فى البحث عن علل الظواهر التي هى حتمياتها ، استكشافاً للحتمية الشاملة التى هى هدف العلم النهائى. وكما هو معروف ، لم يتنازل المعتزلة عن العلية ابداً .

ثم اقترنت الحتمية العمية فى ذروة نضجها على مشارف القرن التاسع عشر بفكرة القانون العلمي الكامن فى الطبيعة ، التى حلت محل فكرة القانون المفروض عليها من أعلى ، من الله . مع القانون الكامن يغدو نظام الطبيعة منبثقاً من ماهيات الأشياء وصفاتها الجوهرية، وبفهمنا لهذه الصفات ندرك ما بينها من علاقات . وعندئذٍ نعلم أن تلك العلاقات أو الروابط التى تصل الأشياء ببعضها تجرى على نسق مطرد ، مكونةً ما نسميه بالقانون العلمي « والطبيعة هنا تفسر نفسها بنفسها لأن قوانينها صادرة عن ماهيات الأشياء أوطبائعها » [1] .

كل هذا صحيح . لكن ذلك المكنون لمبدأ الحتمية العلمية ، أو بعض عناصره التي وجدناها فى مذهب الطبائع ، من قبيل المادية والعلية الضرورية والقانون الكامن .. هذا كان ذا موضوع فى الفيزياء الكلاسيكية التي تقوض عرشها مع مطالع القرن العشرين . والآن مع ثورة النسبية والكمومية وعلوم الذرة والإشعاع التي اجتاحت هذا القرن.. مع فيزيائه اللاحتمية المعاصرة ، التي علمتنا معني القطيعة المعرفية، لم يعد هذا ذا موضوع . وتلك الفلسفة الطبيعية المادية أصبحت قرينة السذاجة بعد أن قاد لويس دى بروى L.De Broglie (+١٩٨٧) ثورة الميكانيكا الموجية والتفسير الاشعاعى للمادة فارتدت إلى كهارب، لا

---

(١) محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمى، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٣١ .

إلى كتل ترتطم بالقدم فى الفلسفة الطبيعية المادية . وقد انهارت دعائم العلية ولم يعد أحد من العلماء يبحث عنها الآن ، إنهم يبحثون عن معاملات الترابط الإحصائى لا العلل المحتمة ، عن التفسيرات لا الأسباب . أمافكرة القانون الكامن فقد تبخرت تماماً واتضح أن القانون العلمى لا هو مفروض من أعلى ولا هو كامن من أسفل . القانون العلمي مجرد فرض عقلى ناجح، أبدعه عقل إنسان مقتدر، دخل نسق العلم لأنه أنجح من كل ما سبقه ، إذن سيتلوه ماهو أنجح ... وهكذا دواليك فى متوالية التقدم العلمى التى سيستبد بنا الطموح للحاق بها ، وليس للعود إلى عصر الفيزياء الكلاسيكية ، للحتمية أو الطبائع .

إن الطموح في أن تبدأ طبيعياتنا من حيث انتهى الآخر الغربى، سيما وأن مسارالعلم الطبيعى لا يسمح بغير هذا ، فلا مندوحة عن القطع المعرفى مع طبيعيات علم الكلام القديم وإن ازدهت بفكرة الطبائع.

ونعود إلى نسبوية وتاريخانية الأفكار، لنسجل أنه كان جميلا من المعتزلة - فى عصرهم - الإيمان بالعلية وحتمية الطبيعة ، والأجمل أن العلم عندهم نتيجة للتوحيد بينما هو عند الأشاعرة مقدمة له . قال العلاف إن العقل هوالقدرة على اكتساب العلم. وقال الجبائى إن العقل هو العلم نفسه، وفى كل حال كان الإيمان عندهم لا يعد حقيقا بدون العلم، بدون المعرفة . فاعتمدوا منطقا حسيا لدراسة الطبيعة التي آمنوا بقانونيتها واهتدوا إلى العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية حين قالوا باستحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وهذه الأخيرة موضوع

المعرفة الحسية القاصرة عن إدراك الجواهر، لكنها طريقا صحيحا لمعرفة العالم الخارجي . والمعرفة العقلية بالجواهر تأتى بعد اجتياز المعرفة الحسية بالأعراض، أى أن لديهم تصورا صحيحا لعمل العقل النظرى فى تحويل الإدراكات الحسية إلى إدراكات عقلية . لكنهم لم يحاولوا تطبيق هذا على دراسة عالم الطبيعة أو عالم الإنسان لأنهم لم يكونوا يبحثون فى الطبيعة لذاتها [1] بل للهدف الكلامى المعروف من ثم فإن وجود تلك العناصر الواعدة لم ينف التوجه العام لطبيعياتهم ، الذى يستوجب قطيعة معرفية لطريقهم .. لمجمل طبيعيات علم الكلام القديم .



فى النهاية اتفق المعتزلة مع الأشاعرة على عدم بقاء الأعراض ، من أجل تخصيص وصف البقاء للذات الإلهية فقط، فضلاً عن أن قول المعتزلة بالتجويز اقترب بهم من لاعلّية الأشاعرة . فكانت معظم التساؤلات الكلامية حول الجواهر والأعراض، سواء اعتزالية أو أشعرية من أجل إثبات صريح أو ضمنى لقدرة مطلقة مشخصة، إثبات وجود الله.

يقول حنفى : « يعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل إثبات وجود الله وليس لدراستها وتحليلها وفهمها علي ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها أو الانتفاع بها فى حياته العملية. الطبيعة لديه مجرد حامل لأفعال إرادة إلهية مشخصة وتتلخص دراسة الطبيعة فى البحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها الأوحد.

(١) مروة ، النزعات المادية ... ، ج١ ص ٧٩٧ ومابعدها .

فهو استخدام رأسى للطبيعة يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة وليس استخداماً أفقيا للطبيعة يجعلها تاريخا حيا وعالما للإنسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين ويحقق رسالته. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى كما أن الإلهيات طبيعات مقلوبة إلى أسفل » [1] .

يستوى فى هذا المعتزلة والأشاعرة . هكذا بدأنا من الالتقاء بينهما فى المنطلقات والأسس، وانتهينا إلى الالتقاء بينهما فى الغايات والخواتيم. لنخلص إلى أن الخلاف بينهما أو تلك العناصر الواعدة فى طبيعيات المعتزلة لن يقدم ولن يؤخر فى إنقاذ الوضع البائس للطبيعيات فى حضارتنا، مما يستوجب قطعا معرفيا لامحيص عنه، إن رمنا مثل هذا الإنقاذ

ورب معترض على هذا القطع بأن الكلام لم ينته بمحنة المعتزلة ولا بكارثة الأشاعرة ، بل واصل نماءه فى علوم الحكمة ، والحكماء جميعا أقروا بالعلية وثبوت الطبيعة والطبائع . فماذا عن هذا ؟

ثالثاً : تمام الكلام .. فى الحكمة :

من منظور فلسفة العلوم فى عصرنا تتبدى سلبيات علم الكلام، التى تفرضها الحدود الحضارية والقصورات المعرفية لذلك العصر البعيد، ولكن تبقى دائما إيجابيته العظمي في أنه تشكل للعقل العربى الصميم. وكان - كما أشرت فى الفصل الأول - الفلسفة الإسلامية الخاصة ، التى شقت الطريق ومهدته نحو الفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة .

---

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد٢ : التوحيد ، ص ٦٣ .

ولئن كان كل من الكلام والفلسفة طريقا مستقلا نسبيا فى سياق الحضارة الإسلامية ، فإن الحدود بينهما مموهة الى حد ما . فلم يكن علم الكلام إلاممارسة للتفكير الفلسفى فى القضايا التى أثارهانزول الوحى فى المجتمع العربى . ومن حيث هى ممارسة متكفلة بمهمة التمثيل الأيديولوجى فقد اتخذت شكل البحث الدينى في العقائد؛ لأنه الشكل الايديولوجى المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية والفلسفية التى شغلتهم . ثم استفاد علم الكلام من المنطق كثيرا ، فكان ينمو يتطور حتى نضج بفعل آتون التفلسف العقلانى - أى المنطق .

فلم تكن الفلسفة فى النهاية إلا تطويرا لعلم الكلام ، ظهرت بعد أن استوفى نضجه . إن الفلسفة الإسلامية أو الحكمة تمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلي من مرحلة التمهيد الكلامى ، أصبح الفكر والواقع مهيئين لها . وكانت الفلسفة أوالحكمة أكثر اتصالا بسيرورة العقل البشرى ، وفى حل عن التمثيل الايديولوجى المباشر الصريح ، إن كانت بالطبع لن تتحلل من روابطها به ، فتميزت عن الكلام بأنها : أولا انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكرى ، لا من القضايا المثارة فى المجتمع / النص بصورة مباشرة . ثانيا : لم تتخذ من عقائد الدين أو من النص ذاته مسلمة أولية أو قاعدة مباشرة للبحث .

وبصدد فضل علم الكلام فى وصول العقل الإسلامى إلى بر الحكمة أو دائرة الفلسفة الخالصة ، يتبوأ المعتزلة المنزلة الأعلى والفضل الأعم. فلم يكن علم الكلام المعتزلي بالذات الا فلسفة صريحة بل وفلسفة ناضحة. ومن حيث هم أهل العدل والتوحيد كانوا فلاسفة الحرية والعقل

معا فى آن واحد. ليس فقط بسبب ما أشرت إليه من قولهم بإرادة الحتم وإرادة التفويض ، فأمرهم أعمق من ذلك .

إذ كان واضحاً دائماً أن الحرية الإنسانية - أو الاختيار بمصطلحاتهم هو المضمون المحورى لمفهوم العدل المعتزلى. لكن لم يتضح أن الحرية مضمون محوري للفلسفة بأسرها إلا منذ القرن السابع عشر وماتلاه ؛ حين استقام نجيب العقل الأثير - أى نسق العلم الحديث عملاقاً واعدا محصنا بتلك الحتمية الأبستمولوجية الصارمة ، يلقيها على الوجود بأسره انطولوجياً لتنتفى حرية الإنسان. فكان التناقض بين العلم بحتميته والإنسان بحريته محورا دارت بين رحاه الفلسفة الأوروبية الحديثة . أصابها بما اسميته شيزوفرينيا أو انفصاماًحاداًبين عالمين أحدهما للحتمية العلمية والآخر للحرية الإنسانية .

فنجد العقل والمادة عند ديكارت، النومينا والفينومينا (كانط) الإرادة والتمثل (شوبنهاور)، الأنا واللاأنا (فشته)، العقلي والواقعي (هيجل)، الفكر والوجود، الروح والطبيعة، العقل والعاطفة، النسبى والمطلق، الآلى والغائى ... بعضاً من ثنائيات جمة دارت بين رحاها الفلسفة الحديثة . كلها معاً تجمعها بوتقة واحدة ؛ الثنائية الأم والأصل والأساس : الحتمية العلمية والحرية الإنسانية [1] إنه خيارالفلسفة الأوروبية العسير: إما فلسفة العقل وإمافلسفة الحرية، والذى تشكلت تحت وطأته توتراتها وتطوراتها. وقد بلغت الذروة في

---

(١) يمني طريف الخولى ، الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ . ص ١٢٢ .

لتنويرية . وكرد فعل للتنويرية وإيمانها المفرط بالعقل والعلم ، نشأت لرومانتيكية لترفع لواء الحرية ، وتمخضت عن البرجسونية والوجودية، ررد الفعل على الوجودية بالبنيوية .. وليس بصعب إدراك أن الحتمية لعلمية التى هى ابستمولوجية وانطولوجية معا ، كانت امتدادا ممسوخا وظلا باهتا لمفهومى العلم الإلهى الشامل (ابستمولوجيا) والقدرة الإلهية لشاملة (انطولوجيا)[1] فى إثارتهما لمشكلة الحرية الإنسانية ، لاسيما مع الكالفينية .

هذا عن العدل (= الحرية). أما عن التوحيد (= العقل) فقد أدى مع المعتزلة إلى نفى الصفات ، وبالتالى التنزيه المطلق الذى استند علي مبادئ فلسفية مجردة ، حتى تأتى بعض مناقشاتهم أحيانا نسقا مصمتا من المفاهيم الفلسفية ، وكلها فى إطار العقل والحرية ، بلا شيزوفيرينا أو انفصام كشأن الفلسفة الأوروبية . فماذا ننتظر أكثر من هذا لنعدهم فلاسفة روادا وآباء شرعيين للفلسفة الإسلامية؟! بل هم أهلوها الأصلاء.

لذا يسهب ابن خلدون على الرغم من أشعريته فى إيضاح أن المعتزلة «هم اصحاب الفضل فى وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع لأمر الواقع التاريخى»[2] ويذهب حسين مروة إلى أن الفكر الفلسفي عاش طور الحضانة تحت جناحينهم، ثم كان شقهم لمجرى الفلسفة لإسلامية تحت تأثير قمعهم واضطهادهم[3] الذى تكالبت عليه كل التيارات المحافظة . حتى غفروا للخليفة المتوكل أفعاله الشنعاء ،

---

(١) يمني طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية ، ص ٢٩١ .

(٢) حسين مروة ، النزعات المادية .. ، ج٢ ، ص١١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩ .٥٢ .

وزعموا أن الله أيضا غفر له فقط لانه قضى على المحنة الدهماء أى الاعتزال . وعمل الكثيرون على تشويه آرائهم ، خصوصا أبو المظفر الأسفراييني (ت٤٧١هـ/١٠٧٨م) الذى أفرد صفحات كثيرة من مصنفاته لهذا الغرض، فيما اسماه التعريف بفضائح منهج أهل البدع. هذا فضلا عن محق نصوصهم حتى اندثر معظمها ، مماحال دون التعرف على تراثهم كاملا. وتحت تأثير القمع والاضطهاد رسم المعتزلة دائرة الحكمة ، أو شقوا مجرى الفلسفة، ليكون موازياً لمجرى عقلنة اللاهوت الذى شقه الأشاعرة وحدد مساره الغزالى. على أية حال كان المعتزلة دائما هم المؤسسون الحقيقيون والرواد المخلصون لعلم الكلام وهم في النهاية ليسوا إلاجزءاً من كل هو الكلام الذى أدى إلى الحكمة .

وخلاصة هذا أن الكلام والحكمة لا يُفهم أحدهما بدون الآخر كأصل أو كامتداد. وبالتالى لابد للمقاربة المتكاملة لأية قضية من قضايا التراث الإسلامى أن نبحث فى أصولها الكلامية أو فى امتداداتها الفلسفية ولكي يكتمل تناولنا لطبيعيات علم الكلام القديم لابد من متابعتها فى طبيعيات الفلاسفة ، أوفى الحكمة الطبيعة . فماذا عن هذا ؟ ما الذى طرأ على الطبيعيات الكلامية ، حين واصلت المسير وانتقلت من دائرة الكلام إلى دائرة الحكمة ؟ فى الإجابة على هذا السؤال بشكل عام ، نجد الطبيعة ومباحثها أكثر وضوحاً وتميزاً عند الفلاسفة منها عند المتكلمين. فقد سلموا جميعاً بأنها قسم من أقسام الحكمة الثلاثة : العقليات والطبيعات والإلهيات .ثم تفرعت إلى فروعها عند كل منهم ، أفردوا

لها مصنفات أو رسائل أو فصولا . إنها أصبحت عنواناً للبحث وموضوعا محوريا للحديث .

ولئن ناقش نفر من أهل الاعتزال فكرة خلق القديم فقد سلم المتكلمون جميعاً - من أولهم ولآخرهم - بأن : العالم حادث . بدأ الفلاسفة بالتسليم بهذه القضية ، لكن بوصفها محل نظر ومحتاجة لبرهان (الكندى) ، وتحت تأثير فلسفة الأغريق الذين عجزوا تماما عن تصور الخلق من العدم وتأكيد أرسطو أن العالم قديم غير مخلوق ، راح فلاسفة الإسلام يتلمسون سبل التعامل مع أطر قضية حدوث العالم . لجأوا إلى الفيض والصدور كبديل (الفارابى وابن سينا). ثم رفض ابن رشد هذا البديل وأسرف في تبيان أن العالم قديم ومخلوق ، هذا فى فلسفته الطبيعية الأنضج نسبيا من حيث هى المركب الشامل فى تلك الصيرورة الجدلية : محدثة / فيض / قديمة .

فى كل هذه التوترات المتتالية ظلت الطبيعة قابعة دائما في قلد الانطولوجيا المتجهة أولا وأخيرا نحو المتجة الإلهى .. نحو الثيولوجيا ..أى أنه لا فرق .

لكن هذا الحكم الخطير ينطوى علي تقييم جرئ للتراث القديم برمته . ولايمكن إسناده إلي تصور مجمل أو إجابة بشكل عام ، لابد من تفصيلها استكمالاً لصورة الطبيعيات فى تراثنا القديم .. وهذا هو موضوع الفصل التالى .



الفصل الرابع

الطبيعيات .. من الكلام إلى الحكمة .. ولا فرق

أولاً : من الحدوث .. إلى الفيض .. والقدم

ثانياً : من المشرق .. للمغرب .. ولا فرق

ثالثاً : الطبيعيات .. في نظرية الوجود

الفصل الرابع

الطبيعيات : من الكلام الي الحكمة .. ولا فرق

أولاً : من الحدوث إلى الفيض والقدم:

عادة ما يؤرخ لبدء الفلسفة الإسلامية بالكندى (١٨٥ - ٢٥٢هـ/ ٨٠١-٨٦٥م) الذى خرجت على يديه من إطار علم الكلام ،إنه أول مفكر إسلامي يطرح مشكلة المعرفة طرحاً أوسع من الطرح الكلامى لها ، وأول من أجرى تصنيفاً فى الفلسفة الإسلامية ، حين قسم المعرفة أو الحكمة نفس التقسيم الأرسطى للعلوم النظرية ، أى إلى حسية موضوعها العالم المحسوس أو الطبيعيات ثم عقلية موضوعها العلم الرياضى أو الكليات ، ثم إلهية موضوعها الربوبية أو الله أو الشريعة . ظل هذا التقسيم الثلاثى - بشكل أو بآخر - دستوراً دائما للفلسفة الإسلامية القديمة ، اعتمده جميعهم .وكان الكندى بهذا الدستور يفتح أمام العقل العربى آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الشامل ، وآفاق المعرفة الطبيعية - النظرية والتجريبية .فقد كانت الفلسفة / الحكمة عنده «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان » [(١)] .

فى نظرته للطبيعيات جرى مجرى المعتزلة فى نفى تأثير الله المباشر فى المادة ، وهذا ما سلم به الفلاسفة أجمعون وقالوا : « إن الله تعالى لا

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ط٢ ، القسم الأول ، ص ٢٥.

يباشر الأفعال بذاته بل عن طريق العلل» [1] آمن الكندى بالعلية ، وعلم الفلاسفة أن يؤمنوا بها ، ربما بحكم ممارسته التجريبية للطب. ولئن سلم تسليماً بأن العالم حادث ومتناه واجتهد فى إثبات تناهيه [2] لأن الله هو اللا متناهى الأوحد، فإن الكندى تحدث عن وجودٍ سرمدى - فقط بالقوة - للمادة والحركة والزمان لقد شق الطريق إلى معرفة العالم لذاته .

على أن الكندى وقع فى إسار عقيدة التنجيم التى هيمنت بصورة مزعجة على حكمة الإسلاميين، وبما لا يقارن بتناثر رذاذها فى علم الكلام(*) وهذا بفعل المدرسة الحرانية المشرقية من ناحية ، والتراث الإغريقى من الناحية الأخرى. فتصور الكندى الأجرام السماوية علي أنها حية وفاعلة فى الكون ، إنها أقرب إلى الألوهية منها إلى الأرض فحركتها فى أكمل الأشكال أى الدائرة، حركة دائرية لا مستقيمة كحركة الأرض بل، رأى فيها « قوة التمييز فهى إذن ناطقة اضطراراً» [3] .

ولا أوافق حسين مروة إطلاقا فى اعتبار هذا مع الكندى - أو مع إخوان الصفا - بمثابة علية شاملة ؛ فهي فى الواقع تضخم للإحساس الدينى المشخص إلى أقصى درجة، فيكتسح نطاقا من الطبيعة يتصور الخيال أنها تلامسه، ويشخصها هى الأخرى أو يشخص جزءها ذاك .وإذا رمنا تنظيراً فلسفياً أعمق ، وجدنا عقيدة التنجيم بصفة عامة امتداداً

---

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ ج٢ . رسالة ٢٣ ، ص ٣٩٤ .

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٤٧ : ٥٠ ، ١٣٧ وما بعدها ..

(*) بل شنَّ المعتزلة هجوماً عليه وإن ظهر مع الأشاعرة بعد الغزالى .

(٣) د . فيصل عون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٨ .

للنظرة الحيوية للطبيعة وأنها « عالم حيٌّ وعاقل وكل كياناتها - الإنسان والحيوان النبات والكواكب تشاركها فى العقل والحياة » . [١] وكما أشار كولنجوود (روبن جورج) - هذه النظرة سيطرت على مجمل الفكر القديم شرقا وغرباً ، وظلت سائدة حتى بدايات حركة العلم الحديث وتصورها الميكانيكى الآلى للطبيعة الذى ساد أيما سيادة حتى انهار مع ثورة الكمومية والنسبية والعلوم الذرية فى القرن العشرين.

ليس فقط التصور الحيوى للطبيعة والنجوم ، بل التصورات الأغريقية بصفة عامة لم يستغن عنها الكندى الذى عمل بالمفاهيم الأرسطية، لكن بعد أن يملأها بالمضمون الإسلامى. فالقوالب الأرسطية لم تمنع الكندى من التسليم بالمسلمة الإسلامية الصميمة ،أى خلق العالم من العدم أو أنه على أقصى الفروض يسبح فى البرزخ المعتزلى بين فاعلية العلية وبين الخلق من العدم ، وعبر منه إلى أول صياغة فلسفية لتصور إسلامى للكون الطبيعى، تتجاوز النص والكلام، وتتمثل فى فئة من المفاهيم والحدود والمقولات والرسوم، انتظمت فى هيكل متكامل، هو للبرهنة على الموضوعة الأساسية :خلق الله العالم من العدم أو بتعبير الكندى: « جرم العالم محدث اضطراراً من ليس » . [٢] ومن ثم فإذا كانت الفلسفة عنده أشرف العلوم فإن أعلاها شرفاً هو الفلسفة الأولى لأنها « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » [٣] .

---

(1) R.G.Collingwood, The Idea of Nature, clarendon Press, Oxford, 1945.p.34.

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ، ص ١٠٠.
(٣) السابق ، ص ٣٠ .

هكذا لم يخرج الكندى عن الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية ، وتصوره للطبيعة لم ينفصل البتة عن الفعل الإلهى حتى وإن أقر بخضوعها لقانون العلية العتيد، فليست العلل إلا وسائط . و(الطبيعة) هى الشئ الذى يجعل الله منه علة أولية لكل متحرك أو ساكن. والله - الفاعل غير المنفعل البتة كمحرك أرسطو - هو العلة الأولى لجميع المعقولات ، والتى هى معلولات لفعله إما بتوسط الطبيعة أو سواها، وإما بغير توسط . فظلت الطبيعة موجه نحو المتجة الإلهى، ولم يتحدث عنها الكندى إلا من أجل إثبات الله فى النهاية .



وإذا غادرنا البدايات الكندية ، وجدنا التراث الإغريقي وقد انتظم رافدا دافقا فى نهر الحضارة الإسلامية وأصبح ذا فاعلية أقوى ، والفلسفة وقد اكتملت أطرها مع أبى نصر الفارابى (٢٥٩-٣٣٩هـ/ ٨٧٢-٩٥٠م) وذات بناء أكمل، فعد لهذا المعلم الثاني ، على الرغم من أنه « مقل في التأليف وقصير النفس فيه »[(١)] ، وكان أكثر اهتماما بالإنسان والأخلاق والسياسة والموسيقى منه بالطبيعة .

لكن كان من المنطقى أن تتكامل الأطر مع الفارابى، لأنه آمن إيماناً جارفاً بوحدة الحقيقة ، إنه المركز الإسلامى الصميم : عقيدة التوحيد يتكشف فى شكل هَمّ الفارابى بوحدة الحقيقة .الوحى ذاته ليس غيباً مستوراً بل ناشئاً عن المخيلة القوية للأنبياء القادرة على هذا الإدراك المتفرد للحقيقة . شغف الفارابى بوحدة الحقيقة وضعه على المفترق القلق

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الفلسفة الإسلامية ، م س ، ص ٧٢ .

بين دهرية الإغريق وبين الألوهية فى الوحي الإسلامي. ووجد طوق النجاة أو المركب الجدلى من هاتين المتناقضتين فى : نظرية الفيض الأفلوطينية. وهي تقوم على الأقانيم الثلاثة : المطلق - العقل - النفس الكلية ، وفيض أو صدور الأقنوم عن سابقه. النبع النورانى الأصيل الثابت للوجود هو المطلق ،أوالأول أو الواحد أوالخير .وبالفيض يصدر عنه العقل، ثم تفيض عنه النفس الكلية [1] ها هنا كما رأى الأغريق : العالم لم يخلق من العدم لكن الله علة وجوده كما ينص الوحي الإسلامى .

المطلق / الواحد عند افلوطين هو الله / العلة الأولى عند الفارابى الذى مارس دوره فى استغلاله للقوالب الأرسطية. فوضع للطبيعة تحديداً شبه أرسطى ذاهباً أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مُريدة. ولكن فى تصنيفه أو إحصائه للعلوم يجعل العلم الطبيعى مع العلم الإلهي علماً واحداً، فلا تعود الطبيعيات إلهيات مقلوبة فحسب بل إنها هى ذاتها الإلهيات .

على أن دور الفارابى الفعال فى مسارالطبيعيات الإسلامية يتلخص فى أنه أول من ناقش (حدوث العالم) ورفضه . فوضع - بديلا - نظرية الفيض في سياق التطور التاريخى للفلسفة الإسلامية ، بعد استعارتها كشكل وملئها بالمضمون الإسلامى .



فتحت نظرية - أو قالب - الفيض آفاقا فلسفية جديدة لمعالجة المشكلة المحورية الموجهة لمبحث الطبيعيات الإسلامية، أى مشكلة

(١) د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية : تاريخها ومشكلاتها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٤٥٠ وما بعدها .

العلاقة بين الله والعالم المادى . وحددت المسار الفلسفى لهذه المشكلة حتي أبعد امتداداتها . فيمكن اعتبار الحلول ووحدة الوجود الصوفية، التى هى أهم إسهاماتهم الأنطولوجية امتداداً ما لنظرية الفيض .أما حكمة الإشراق مع السهروردى المقتول - حيث تفيض الأنوار عن النور الأول - فمجرد شكل آخر لها. موقف الصوفية من الطبيعيات أعمق وأكثر دهاء مما يتبدى للوهلة الأولي، فقد جاهر السهرورى - الذى تربطه صلات فكرية بابن سينا - بأزلية العالم والحركة والزمان. وليس من الضرورى أن نتبع سنن المشروع الغربى باعا بباع وذراعا بذراع فنعتبر الفلسفة الإشراقية - كما اعتبرها نفر من مفكرينا كارثة وانحرافاً لانها تناقض مسار الفكر الطبيعى فى الغرب .

المهم أن المتفلسفين جميعاً - حتي المتصوفة منهم - اهتموا بنظرية الفيض . وساعد خطأ نسبة كتاب ثيولوجيا أفلوطين إلى أرسطو على انتشارها بسبب المكانة التى تمتع بها أرسطو بوصفه المعلم الأول .

رفض المتكلمون نظرية الفيض لأنها فى أصلها شكل من أشكال أزلية وأبدية العالم ونفى الحدوث والخلق من العدم ، وتنفي الشروط التى تجعل من العالم فعلاً لله ، وهى الإرادة والاختيار والروية والقدرة على الفعل والترك. ورأوا أن ما يحدث بالفيض ليس خلقا بل فقط خروجاً إلى حيز الوجود ، شبيهاً بالكمون الذى قال به زميلهم النظام. العالم يوجد ها هنا اضطراراً بالطبع بينما أوجد الله العالم اختياراً بمشيئة وتقدير مسبق لزمان محدد .

إذن فالفيض من العلامات الفاصلة بين الكلام والحكمة ، من حيث أن لتساؤل عن حدوث العالم وقدمه هكذا. ولكن هل أدى هذا إلى فرق ؟ لنر كيف سار الأمر.



تستوقفنا هذه الظاهرة العذبة المعروفة باسم (جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء). ظاهرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية بجملتها وليس التشيع فحسب، فهم موسوعيون أكثر منهم اسماعليون باطنيون. وبنزعتهم الطبيعية يذكروننا بالموسوعيين الفرنسيين في العصرالحديث، وإن كانت موسوعية إخوان الصفاء مشبعة بعبق الشرق ودفئه الحميم .

لقد ساروا في الطريق الذي أفسحه الكندى للنظر إلى العالم في ذاته، آخذين بنظرية الفيض التى أرساها الفارابى .. لكن ظلوا مبقين على المسلمة الكلامية بأن العالم محدث مصنوع ، وأفردوا فصلاً في «بيان مقدمات عقلية تدل علي هذا » وفصلا آخر « في بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم » [1]. وبخلاف هذا لا تكشف رسائلهم التى عُرفت لأول مرة عام ٣٣٤هـ عن اتجاه فلسفي محدد ، بقدر ماهى محاولة سردية بل وتلفيقية للم أشتات خطوط المعارف وتوجهات الفكر الإسلامى ، عرضها في قالب ممتع بأسلوب سلس جذاب وسهل في متناول القارئ العادي وكما أشار دى بور ، التضارب والتفكك والنزوع إلى الشمولية في بحوثهم أو رسائلهم جعلها أقرب شبهاً بدائرة معارف جمعت كل عناصر الثقافية الإسلامية آنذاك .

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ج٣ ، رسالة ٣٩ ، ص ٣٣٤ : ٣٤٠ .

ولما كنا الآن معنيين بالتوجه العام للفلسفة الإسلامية ، ليس بمذهب بعينه وجدنا رسائلهم كاشفة عن هذا التوجه أكثر من سواها. ومستحقة لتناول مفصل أكثر نسبيا ، لاسيما وأنها أتت في أوج مد الحضارة الإسلامية - القرن الرابع الهجرى .

هذا فضلاً عن أن إخوان الصفاء اهتموا كثيرا بالطبيعيات ، حتى يمكن القول إنها الركيزة والإطار العام لمنطلقهم. لقد أفردوا لها المجلد الثاني من رسائلهم ومواضع أخري، حيث استقصوها من جميع عناصرها: الفلك والظواهر الجوية والمناخ والتضاريس والبحار والجبال والبراري وصنوف المعادن وأجناس النبات وتكوين الحيوانات ...الخ. والحق أنه استقصاء يكشف عن نزعة علمية - أو على الأقل طبيعانية ، وجهد ما لتحجيم الخرافات والتفسيرات الأسطورية ، لكن فقط في حدود ما تسمح به آفاق المعرفة الطبيعة فى ذلك العصر، فثمة إسرافهم المضجر في التنجيم وتحديد النجوم لمصائر البشر ، ورد النزعات والملكات الإنسانية إلى الكواكب [1] التى تساهم فى تشكيل الجنين حيث تفيض عليه قوى الأشخاص الفلكية فى تدرج هابط على مدى شهور الحمل التسعة[2] وسوف نرى أن التنجيم يسهم هو الآخر بخطاه العرجاء فى توجيه الطبيعيات نحو المتجة الإلهى.

ولنبدأ من البداية، من نظرية العلم، لنجد العلوم عندهم ثلاثة أنواع : الرياضية والشرعية والفلسفية . العلوم الرياضية - فى استعمال غريب

---

(١) الرسالة ٢٠ ، ج٢٣ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ . (٢) الرسالة ٢٥ ، ج٢ ، ص ٤٣٣ - ٤٤٢ .

للمصطلح - هى كل العلوم المطلوبة للدنيا كعلوم اللغة والنحو والشعر والعروض والحساب والمعاملات، وأيضا التنجيم والسحر والسيمياء ، والحيل والميكانيكا والحرف والصنائع والزراعة والنسل ...الخ. أما العلوم الفلسفية فهى الرياضيات أى الحساب وا بهندسة والفلك والموسيقى - والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات[1] .

الطبيعيات هى علم المبادئ الجسمانية : الهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة والسماء والعالم والكون والفساد وحوادث الجو وعلم المعادن وعالم النبات [2] .

والحق أن تفسيرهم للعالم استند على المباحث الطبيعية والتجريبية أكثر مما استند على المعارف اللاهوتية. لقد اعترفوا بالوجود المادى للعالم الطبيعى وجودا منفصلا عن وجود الله وموضوعا للمعرفة ،يختلف عن موضوع المعرفة الإلهية، وحرصوا علي ذكر الصنائع مقترنة دائما بذكر العلوم الطبيعية «الصنائع العملية بعد العلمية فى الجواهرالجسمانية»[3] والرسالة الثامنة من رسائلهم فى أن « كل صناعة تحتاج إلى الفكر والتعقل » وتدور بأسرها حول الصنائع العملية والغرض منها .

وبديهى أن الصنائع العملية منصبة على جواهر جسمانية .والجواهر الجسمانية منفعلة، كلها تدرك بطريق الحواس - بينما الجواهر الروحانية فاعلة كلها لا تعرف إلا بالعقل . لذا سلموا بالقيمة الأولية للمبادئ

(١) الرسالة ٥ ، ج١ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .
(٢) الرسالة ٧ ، ج١ ، ص ٢٧٠.
(٣) الرسالة ٨ ، ج١ ، ص ٢٧٦ .

الحسية أوالمعرفية التجريبية بل والاستقرائية فإذا كانت (أوائل العقول) تناظر مانسميه الآن (الحس المشترك) فهى ما يعلمه كل العقلاء ولا يختلفون فيه فإنها « تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئا بعد شئ »،[1] و « اعلم يا أخي أن نسبة المعلومات التي يدركها الإنسان بالحواس الخمس ، بالإضافة إلى ماينتج عنها فى أوائل العقول كثيرة كنسبة الحروف المعجمة بالإضافة إلى ما يتركب عنها من الأسماء»[2] . هكذا سلموا بالقيمة الأولية للمبادئ الحسية وإن كانت المبادئ العقلية أسمى منها. فعلى أساس الدستور الإسلامى الثلاثى ينتقل العلم عندهم من الحواس إلى المعرفة العقلية إلى البرهان .

وكانت نظرية الفيض هى سبيلهم لتوجيه كل هذا - بما يحمله من رصيد طبيعى ضخم - نحو المتجه الإلهى فالبارى « علة الموجودات ومبدعها ومبقيها ، أول فيض فاض من الوجود ثم البقاء ثم التمام » [3] وعلى الرغم من الطابع السردى السطحي لرسائلهم ،كان لهم تعاملهم المبدع مع نظرية الفيض، إذ مزجوها بالفيثاغورية ليخرجوا بمضمون إسلامي قشيب يدثرون به هذا الوجود ليدور وإياهم فى الدائرة الثيولوجية . ولنقتبس منهم هذا النص الشامل :

« قال اليوناني : الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد (هل قال اليونانى هذا ؟!) الذي كان قبل الهيولي ذات الصورة والأبعاد ، كالواحد

---

(١) الرسالة ١٤ ، ج١ ، ص ٤٣٩.

(٢) نفسه ص ٣٤٦ ، وايضا الرسالة ٣٢ ، ج٣ ، ص ١٨٣

(٣) الرسالة ٣٢، ج٣ ، ص ١٨٢ .

قبل الأعداد والأزواج والأفراد ، والتعالى عن الأنداد والأضداد . والحمد لله الذى تفضل وتكرم وأفاض من جوده العقل الفعال ، ذا العلوم والأسرار، وهو نور الأنوار وعنصر الأرواح. والحمد لله الذى أنتج من نوره العقل والبحث عن جوهرالنفس الكلية الفلكية ذات الحركات، وعين الحياة والبركات . والحمد لله الذى أظهر من قوة النفس عنصر الأكوان ذوات الهيولى والكيان. والحمد لله خالق الأجسام ذوات المقادير والأبعاد والأماكن والأزمان. والحمد لله مركب الأفلاك والكواكب السيارات، الموكل بدورانها النفوس والأرواح ذات الصور والأشباح، ذوى النطق والفكر والحركات الدورية ،وجعلها مصابيح الدجى، ومشرق الأنوار فى الآفاق والأقطار. والحمد لله مركب الأركان ذوات الكيان، وجعلها مسكنا للنبات والحيوان والأنس والجان . وأخرج النبات، وجعل ذلك مادة للأبدان وغذاء للحيوان وهو المخرج من قعار البحار وصم الجبال ،الجواهر المعدنية الكثيفة ذوات المنافع » [1] .

هكذا ببساطة يكتمل تصور الوجود الطبيعى فى إطار أو شكل نظرية الفيض اليونانية التي امتلأت بالمضمون الإسلامى. على أن نظرية الفيض اكتست معهم أيضا بأردية فيثاغورية، فهم يقولون «برأى فيثاغورس الحكيم » « إن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد ، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه ، أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها وما الحكمة فى كمياتها على ما هي عليه الآن». [1]

(١) الرسالة ٢٢ ، ج٢ ، ص ٢٨٧ .
(٢) الرسالة ٣٢ ، ج٣ ، ص ١٨٧ – ١٧٩ .

فجعلوا العدد أساس فلسفتهم. ونسبة البارى إلى الكون كنسبة العدد واحد إلى الأرقام والعقل ٢، والنفس ٣، الهيولى ٤ ، الطبيعة ٥ ، الجسم ٦ ، الأفلاك ٧ ، الأركان ٨ ، المولدات ٩ . الفيض ليس في ثلاث درجات كما رأى أفلوطين، بل هو فى تسع، ليس بسبب تاسوعاته إنما لأن الرقم ٩ آخر مرتبة الأرقام الآحاد ، وكذلك المولدات آخر مرتبة وجود الكليات . ثم نجد المعادن فى مرتبة العشرات والنبات كالمئين والحيوان كالآف فتكتمل دائرة الأرقام المعروفة آنذاك وتكتمل دائرة الوجود الانطولوجى المتجه نحو الثيولوجيا .

ويمكن ملاحظة هذا التسلسل لدرجات الفيض التسع فى النص المقتبس. ونتوقف عند الرقم ٣ ، النفس الكلية الفلكية ، فهي الطريق الذى تسلكه الطبيعيات لتتجه بل لتنصب تواً فى الإلهيات ، مستعينين بتراثهم الزاخر فى التنجيم. وها هنا مناط إبداعهم. وكان توجيه الطبيعيات إلى الإلهيات همهم الأول وشغلهم الشاغل فكيف كان ذلك ؟

يجعل التنجيم دوران الأفلاك محددا لكل شئ فى عالم البشر وعالم الطبيعة على السواء ، حتى أنه العلة الصورية التي تجعل من العلة الهيولانية (الزئبق والكبريت) جواهر المعادن. ودوران الفلك يدوم ما دامت النفس الكلية مربوطة معه. إذا فارقته توقف دوران الأفلاك وقامت القيامة [1] . الطبيعة أو الطبائع ليست إلا قوة النفس الكلية الفلكية ، وهى قوة روحانية فاضت من العقل فيضا سروراً متصلاً،

(١) الرسالة ١٦ ، ج٢ ، ص ٤٩.

بتأييد أبدى ودائم من البارى، وهى قوة سارية فى جميع الأفلاك التي دون فلك القمر. باق أن نعلم أن « الباعث للنفس الكلية على إدارة الفلك وتسيير الكواكب ، هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التى فى عالم الارواح التي تقصر ألسن الوصف عنها إلا مختصرا كما قال تعالي « فيها ما تشتهى الأنفس وما تلذ الأعين » [1] هذا من الناحية الانطولوجية التي هى الجوهر والأساس والآية . ومن الناحية الابستمولوجية أيضا العلماء نفوس جزئية خادمة للنفس الكلية .الفلاسفة أطباء النفوس ، غرضهم نجاه النفوس الغريقة فى الهيولى وإخراجهم من هاوية الكون والفساد ، وايصالها الجنة عالم الأفلاك وسعة السموات بتذكيرها ما قد نسيت من أمر معادها .

هكذا كان توجيه الطبيعيات نحو الإلهيات المهمة المنوطة بالفيض والنفس الكلية الفلكية ، وهما صلب نظرية الوجود لتساهم معهما مجامع علم التنجيم. إن التوجه اللاهوتى يكاد يكشف عن نفسه فى كل سطر وأحياناً كثيرة يأتى بصورة ساذجة كأن تكون الظواهر الفلكية « بشارات أو نذر ليرتدع العصا ة، فضلاً عما يستنطقون به الدواب والطير والهوام واسترسالهم فى هذا وكأنهم يكتبون للأطفال . ولايفوتهم أبداً لىّ عنق كل مبحث طبيعى فى نهايته ليصب لا فى المتجه الإلهى فحسب، بل فى متجه وعظى إرشادى سطحي حتى أن رسائلهم فى الطبيعيات تكاد تذكرنا ببرامج العلم والإيمان فى الإذاعة المرئية الآن .

---

(١) الرسالة ١٨ ، ج٢ ، ص ١٢٤ .

ثم أنهم - كفلاسفة - بوجه عام يفسرون الطبيعيات فى إطارالعلل الأرسطية الأربع : الهيولى والصورة والفاعل والغاية، والفاعل هو العلة الأولى ونقطة البدء، أما العلة الغائية فهى السهم المنطلق تواً إلى الإلهيات. فتدور الطبيعات من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا وبالعكس فى الدائرة المغلقة، التى لم يفتح الانتقال من الكلام إلى الحكمة طريقاً للخروج منها .. فلا فرق .



ثم يأتينا الشيخ الرئيس أبو على بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م) بفلسفة طبيعية أنضج نسبيا فى تسخيرها لنظرية الفيض. لم تبرأ من تهاويم التنجيم المهيمنة، لكن تخلو من تلك الملامح الطفولية ، وتخلو أيضا من الإبداع أو إضافة ذات بال عما قاله المعلم الثاني الفارابى. ينقل ابن سينا عن الفارابى ترتيب الموجودات فى فيضها عن الله نقلا حرفيا.

هاجم بضراوة طبيعيات المتكلمين. وقال إن العالم كما علمنا أرسطو - مكون من مادة وصورة، لا من جواهر فردة. ومثلما رفض أرسطو ذرية ديمقريطس رفض ابن سينا نظرية الجوهر الفرد ونقدها نقداً عسيراً [1] خصوصاً من زاوية التناهى واللاتناهى، وحاول تفنيد اللا تناهى فى كل تطبيقاته [2] . وبالمثل نقد الكمون والطفرة عند النظام وقد فصل الدكتور عاطف العراقي هذا النقد [3] .

(١) الشيخ الرئيس ابن سينا ، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء)، طبعة محي الدين الكردى ،مطبعة السعادة ، القاهرة، ١٣٣١ هـ، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) النجاة ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٩ وايضا : الإشارات والتنبيهات لابى على بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسى ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الثانى : الطبيعيات، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٦٥ : ١٧١ .

(٣) د . محمد عاطف العراقي ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٣٧٩ : ٣٨٦ .

لقد سار ابن سينا سيرة الكندى والفارابى - وتقريبا كل حكماء الإسلام - فى أطر القوالب الارسطية ، وكأنها هيكل الوجود والمعرفة على السواء . رأى ابن سينا العالم قديما ومخلوقاً . العالم قديم بالزمان لكنه مخلوق بالذات[1] لأنه ممكن الوجود ، وبالتالى يحتاج فى وجوده إلى واجب الوجود .. إلى الله ، وفي النهاية لم يكن أكثر ولا أقل من قرنائه فى توجيه الطبيعيات متجهاً إلهياً حتى أن فلسفته الطبيعية تكاد تكون موزعة بالعدل والقسطاس بين كتاباته فى الطبيعيات وكتاباته فى الإلهيات ، تماما مثلما اختلطت مباحث الفيزيقا بالميتافيزيقا فى كتابات أرسطو . فليست الفلسفة الإشراقية هى وحدها الملومة لأنها هى التي نبتت من تراب الشرق . إذ يبدو أرسطو ملوماً كعلة لتلك الجنوحات التى لابد وأن يرفضها منظور فلسفة العلوم .

ولأن ابن سينا انتظم فى سمت التفلسف ، شيخا للحكماء ورئيسا للفلاسفة ، أي كان فيلسوفا بالمعنى الأتم ، فإن نظرية العلم عنده هى الكاشفة عما يُبحث عنه في فلسفته . وقد قسم العلوم نفس التقسيم الأرسطى لها إلى عملية ونظرية ، العلوم العملية هى التى نعمل بها وتنقسم إلي ثلاثة مدنية ومنزلية وخلقية أو سياسية واقتصادية وسلوكية. أما العلوم النظرية فهى المتعلقة بأمور لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وهى الطبيعيات والرياضيات الإلهيات[2] . موضوع

---

(١) ابن سينا ، النجاه ، ص ٣٥٥.

(٢) ابن سينا (الشيخ الرئيس) رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوائب قسطنطينة، ١٢٩٨ هـ ص ٢، ٣ .

الطبيعات أو الحكمة الطبيعية فى الحركة والتغير، أى الأشياء الواقعة تحت الحواس - الكون الفيزيقى - وتماما كما قال أرسطو وتبعه الكندى والفارابى الأقسام الأصلية للحكمة الطبيعية ثمانية هى :

١- المبادئ العامة كالمادة والصورة ، وإثباتها للمحرك الأول.

٢- الأركان أى السموات المرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية كلها ، والعناصر الأربعة .

٣- الكون والفساد والتوليد والنشوء والبلى والاستحالة ولطيف الصنع الإلهى في ربط السموات بالأرضيات .

٤- أحوال العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف ،بتأثير السموات فيها ، فنتكلم بالعلامات والشهب والأمطار والرعد والرياح والزلازل والبحار .

٥- المعادن.

٦- النبات .

٧- الحيوان .

٨- النفس والقوى المدركة فى الحيوانات خصوصا الإنسان ،وتبيان أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن وأنها جوهر روحانى إلهى (١) .

هكذا ، فى تلك الأقسام الأصلية للحكمة الطبيعية لم يلق ابن سينا أدنى صعوبة فى توجيه التقسيم الأرسطى نحو المتجه الإلهى .إن القسم

(١) ابن سينا ، المرجع السابق ، ص ٧٤ - ٧٥ .

الأول يتعلق بالمحرك الأول ، والثامن الأخير يتعلق بالجوهر الروحاني الإلهي، لتدورالطبيعيات في الدائرة الثيولوجية المغلقة .

أما الأقسام الفرعية للحكمة الطبيعية فلن تغير شيئا ، لا من النظرة الأنطولوجية ولا من النظرة الأبستمولوجية ، فهي الطب وأحكام النجوم والفراسة وعلم التعبير والاستدلال على الغيب ، والطلسمات والنيرنجيات والسيمياء لتحويل المعادن إلى ذهب وفضة ....

وحين ننتقل الى الرياضيات نجد أقسامها الأصلية هي العدد والهندسة والفلك والموسيقى ، لكل منها فروعه في الأقسام الفرعية للرياضيات . أما أقسام العلوم الإلهية فإنها الإعلان الصريح والبيان الفصيح عن المتجه الإلهي للطبيعيات والدائرة الثيولوجية المغلقة .

فكما يجاهرابن سينا ليس العلم الإلهي إلا العلم الباحث عن أمر الوجود المطلق و لواحقه ، لأن الله مبدأ الوجود ومبدأ المعلول على الإطلاق ، وينتهي العلم الإلهي في التفصيل إلي حيث تبتدئ منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم (= الإلهي) مبادئ سائر العلوم الجزئية (=الطبيعيات) [1] .فنجد الأقسام الأصلية للعلم الإلهي كالآتي :

١- المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول .

٢- النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلمي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيهما .

---

(١) ابن سينا ، النجاه في الحكمة ، م . س ، ص ٣٢٢ .

ويندهش الدارس هل هذان القسمان من الإلهيات أم من الطبيعيات ؟ وهما على أية حال ، يفضيان إلى القسمين الثالث والرابع اللذين يوضحان لماذا كان القسمان الأولان ولماذا كانت الطبيعيات أصلا.

القسمان التاليان هما :

٣- إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة علي تفرده وربوبيته وأنه واجب الوجود بذاته .. الخ .

٤- إثبات الجواهرالأولى الروحانية التي هي أعز مبدعاته وأقرب مخلوقاته (الملائكة) : ثم :

٥- تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية ، وارتباط الأرضيات بالسموات وبيان أن الكل مبدع لا فطور (هكذا : فطور) فيه ، وأن مجراه على مقتضى الخير وأن الشر ليس محضاً بل لحكمة ..[1] .

هكذا يحكم القسم الخامس والأخير إغلاق الدائرة الثيولوجية الانطولوجية تماما. أما الأقسام الفرعية للعلوم الإلهية فهي من قبيل نزول الوحي ومعجزاته المخالفة للطبيعة ومآل الأتقياء الأبرار وكراماتهم، ثم علم المعادن ..الخ .

إن الإلهيات الفرعية هي الجزئيات التي ابتعدت خطوة عن الطبيعة، مثلما كانت الطبيعيات الفرعية هي الجزئيات التي ابتعدت خطوة عن الإلهيات، لكنها لن تنفصل عن الأقسام الأصلية ليدور الكل - الأصلي

---

(١) ابن سيناء،رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص ٧٦ - ٧٧ .

والفرعي جميعا في الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية المغلقة حول المركز / الوحي .

وقبل أن نغادر ابن سينا ، والفلسفة المشرقية إجمالا ، نلفت الأنظار إلى أننا عيّنا المتجه الإلهى لفلسفته فقط بتقرير من قلب منطلقاته الأرسطية ولا ينقصنا المزيد والمدد من منطلقاته أو مراسيه الإشراقية والغنوصية . هذا لنؤكد ما أشرنا إليه أكثر من مرة من أنه لا داعى لاتباع السنن الغربية باعا بباع وذراعا بذراع ، لنفرط فى إدانة الفلسفة الإشراقية وكل ما يخرج عن التراث الغربى القديم الذي يتربع أرسطو علي قمته .

ثانياً : من المشرق للمغرب .. ولا فرق :

يبقى من أساطين الفلسفة الإسلامية وأركانها العمد أبو الوليد ابن رشد (٥٢٦-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م) سيما وأن به تكتمل المعالجة السابقة لفلسفة المشرق بتتبعها فى المغرب . وسوف يتقدم قاضى قرطبة المبجل وطبيبها الفقيه على قرنائه من منظور الطبيعيات والعلم بها الذى يستوجب العقلانية ، فهو يبز الجميع فى الإيمان بالعقل والزود عن سلطانه ، بحيث يعد رافع لواء العقلانية فى فلسفة العصور الوسطى بأسرها الإسلامية والمسيحية على السواء .

وثمة شبة اتفاق على أن سوناتا الكلام وكونشيرتو الحكمة قد ارتفعا على يديه إلى سيمفونية بوليفونية ، أوليست تتناغم فيها (الحقيقتان) الإلهية والفلسفية ؟! وقد وضع قواعد تأويل المجاز فى القرآن والفهم

المقاصدى للشريعة من أجل إنجاز هارمونية هذا التناغم على أساس أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . إنها « وحدة الحق » الذى ظهر مرتين الأولى فى كل ما قاله أرسطو والثانية مع القرآن .

الحقيقة الأولي- أى الحكمة الأرسطية هى للخاصة ، حرفها الفلاسفة. الحقيقة الثانية -أى الوحي الدينى والشريعة هى للعامة ،حرفها المتكلمون والفقهاء والصوفية . وبهجومه النقدى الضاري على المتكلمين والفلاسفة على السواء ، وجهاده الباسل لإنقاذ الحق بالعود مباشرة إلى الأصول الأرسطية والقرآنية ، كان تأسيس مشروعه القائم علي الفصل بين الحقيقتين بين الفلسفة والدين . ورفض قياس الغائب على الشاهد - الذى رأيناه أساس الكلام وعماده ، لأن عالم الغيب مطلق بينما عالم الشهادة مقيد .

ومن يجادل في أنه بهذا اضطلع بدوره البطولى في قصة العقلانية وعلى المسرح العالمي بأسره ؟!

ولكن لماذا لا نجادل فى هذا ؟ سيما بعد ما شاع أخيراً من أنه يمثل قطيعة معرفية لفلسفة المشرق ، ليبدو وكأنه خرج عن توجهها الإلهي. يغالى عابد الجابرى - خصوصاً - فى هذا ، ليجعل المغرب بأسره قطعاً عن المشرق ويبدو ابن رشد بالذات وكأنه مارس فى الفلسفة الإسلامية قطيعة معرفية بالمفهوم الأتم - المطروح فى الفصل الثانى .ولم يصعب على باحث مدقق إثبات أن هذا الزعم ليس له نصيب من الصحة ، ولا يستند إلا على تعسفات من الجابرى ، وأن نقد ابن رشد لقياس الشاهد

على الغائب والتزامه بمنهج برهانى لا يعني قطعا معرفيا مع المشرق ، لا فى المنهج ولا فى المذهب ولاعلى صعيد المفاهيم والانتاج المعرفى ، وأن ابن رشد فى النهاية تعامل مع الشريعة من نفس الموقع الذى تعامل به فلاسفة المشرق ، حتى أقر طريقتهم فى اعتبار ما فى الشريعة على أنه مثالات لما فى الفلسفة ، مكرراً ظاهرة التقسيم المشرقى للناس الى عامة وخاصة والشريعة الى ظاهرة وباطن [1] .

وفضلا عن القطع ، يصر الجابرى إصراراً غريباً على نفى وإهدار الأصول المشرقية للفلسفة المغربية مستنداً علي مناقضة فلسفة المشرق البيانية ثم العرفانية [*] لفلسفة المغرب البرهانية هذا على أساس أن فلسفة المشرق نشأت امتداداً لعلم الكلام فظلت بيانية عرفانية أما فلسفة المغرب فنشأت امتدادا للمنطق والرياضيات فكانت برهانية ، أعلى درجة .

ولست أرى فى هذا شوفونية كما رأى محمود أمين العالم وعلى حرب، لأن علم الكلام ليس وصمة والتبرؤ منه ليس زهواً ، إلا إذا كان هذا تبتلاً للنموذج الأوروبى، إن الكلام فلسفة خصبة زاخرة متميزة بحضارة ومميزة لها ، وأطروحة الجابرى لا تنطوى علي شوفونية مغربية بقدر ما تنطوي على مغالطة صريحة .فعلم الكلام أصل فلسفة المشرق التى هي بدورها أصل بل مادة فلسفة المغرب ، أى أن الكلام الأصل

(١) يحيى محمد الجابري ، والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والفكر الشرقي ، مجلة الفكر العربى ، ع ٧٦ ، ١٩٩٤ ، ص ٢٢ ، ٥٩ .

(*) فى مناقشة هذا التناحر بين المشرق والمغرب ، الذى يخوض فيه أهلونا المغاربة انظر : جابر الانصارى ،تجديد النهضة باكتشاف الذات ، ص ٢٧٣ وما بعدها .

الأصيل والتربة الخصيبة للفلسفة الإسلامية بأسرها ، وهذه الأخيرة - أي المغربية امتداد عادى جداً وتطور طبيعى لفلسفة المشرق ، وما كانت - بداهة - لتقوم البتة بدونها .

أما المنطق والرياضيات والمناقضان لعلم الكلام المشرقى مناقضة البرهان للبيان ، فهما محض نبتة مشرقية . صحيح أن الاندلس وخصوصا قرطبة موطن ابن رشد - بعد أن خبت جذوة الإبداع فى المشرق - كادت أن تنفرد فيهما بالميدان إبان القرن السادس - قرن ابن رشد، وأن تنجب أكثر من نصف مناطقة القرن ورياضييه؛ ولكن هذا بعد أن جلبتهما عزيمة الأمير عبد الرحمن الأوسط وابنه الحكم المستنصر من بغداد ودمشق والقاهرة إلى قرطبة فى صناديق ، أجل في صناديق كما فصلت فى بحث أو بحثين سابقين لي - وكانت بغداد لاسواها هى التي قدمت ذروة العطاء العربى فى الرياضيات. وعن طريق قرطبة وسواها انتقل هذا العطاء الى حركة العلم الحديث [١] .

إننا لا نخوض فى تناحر بين مشرق الفلسفة الإسلامية ومغربها ، بل علي العكس تماماً، نصّر علي إلغاء مزاعمه. ولا شك أن ابن رشد « جزء من خطاب عقلاني واقعى نقدى تميز به الفكر العربى الإسلامى فى

---

(١) يمنى الخولي ، ادلار الباثي ومدارس قرطبة فى الرياضيات : انتقال الرياضيات من بغداد الى العلم الحديث ، أعمال المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ص ص ، ٢٤٧ : ٢٦٥ .

ومن تحليل النشأة الشرقية الواعدة للرياضيات العربية: مقدمة دراستنا فى الرياضيات العربية وفلسفتها عند العرب وهو تقديم وترجمة وتعليق لبحث الدكتور رشدى راشد : القابلية للتصور والقابلية للتخيل ، والقابلية للإثبات فى التفكير البرهاني ، السجزى وابن ميمون فى القضية ١٤، الكتاب الثانى من (القطوع المخروطية لا بلونيوس) . (دار الثقافة القاهرة ، ١٩٩٤)

ويراجع : نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، ترجمة ودراسة وتعليق د.محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥. ص١٦٢-١٦٣.

المغرب والأندلس علي عهد الموحدين » [1] لكن لم يعنِ هذا نقضاً لفلسفة المشرق ، فما زال التوجه الإلهي يحكم الفلسفة الإسلامية حيثما حلت فى أرجاء العصر الوسيط، وسيظل الوحي مركزها حيثما ارتحلت فى أى عصر وفى أى مكان .وليس يمثل ابن رشد قطيعة معرفية بالمعنى الكامل الذي - رأيناه - يستوجب الجدة والإبداع ، وليس مجرد التطوير والتنقيح .. بله العود .

فقد « رفض ابن رشد ما أنجزه فلاسفة الإسلام لأنه مجرد تحريف للفلسفة الحقة : الأرسطية الخالصة ، فخلطوها تارة بالإفلاطونية وتارة بالشريعة فى عملية تأويل وجمع مفتعلين .أى رفض ابن رشدالقراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفى الإسلامى المعهود » [2]. وعلى مذبح المعلم الأول لم يتردد ابن رشد فى نحر كل غث وسمين رعته فلسفة المشرق، إن كان يحمل أدني شرك بالأرسطية . فلاسفة المشرق كرسوا أرسطو لهم كيفما شاءوا، أما ابن رشد فقد تكرس له. هم استخدموه وهو خدمه .إنه الشارح الأكبر للفلسفة الأرسطية خصوصا بعد أن فصلها عن الحقيقة الدينية .

فى الطبيعيات كان هجوم ابن رشد المضرى علي الفيض لأن أرسطو لم يقل به . ورفض طبيعيات المتكلمين والفلاسفة علي السواء. الأولى - الكلامية - لأنها جدلية وليست برهانية أرسطية، والثانية - الحكمة الطبيعية وإن كانت أرسطية ، فلأنها ليست خالصة فى هذا بما يكفى .

---

(١) محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ٦، ١٩٩٣ و ص ٤٣ .

(٢) على أو مليل ، التراث والتجاوز ، ص ٩ .

ثم شيّد خطابه العقلاني، حتى كان محور النقد عنده كون الحجة تقصر عن « رتبة اليقين والبرهان [1] » .أو أنها ليست بمفيدة نوعا من أنواع اليقين [2] » أى جدلية خطابية ، وهذا مبرر كاف لرفضها، فهو لا يقبل بديلا عن البرهان. بدأ بنظرية فى المعرفة تقوم على الارتفاع من المحسوسات الى المعقولات ، يقرّ بالأولى ويثق في الثانية - تماماً كأرسطو. أما الوجود فزمانه أرسطى خالص أبدى أزلى والعالم الطبيعى هكذا قديم أزلى أبدي، لكنه مخلوق أو مفعول أو مصنوع ولا يستغني عن صانعه مثلما يستغنى البيت عن البناء بعد اكتماله ، بينما الفاعل الإلهى أشرف وأدخل فى باب الفاعلية، لأنه ، يوجد ذلك المفعول ويحفظه باستمرار [3]. هكذا العالم في خلق مستمر - نفس المعول الكلامي لتدميره - لكنه بلا بداية ولانهاية ولا يجوز عليه العدم إذ «لا نستطيع أن نتصور الإله الكامل معطلاً عن فعله ، وهو إيجاد العالم» [4] ويذكرنا هذا بقول هيجل إن الله بدون العالم لا يعود هو الله[5] .

الله هو الفاعل المطلق أما الفاعل المقيد فهو العلل ومنها إلى المعلولات أو المفعولات ، أو العالم الذى يخضع للضرورة ، والحتمية العلّية شاملة صارمة، ولابد وأن تتوقف سلسلة العلل عند علة أولى هى المحرك الأول الأرسطى أو رب الإسلام. هكذا لا يكون الله فاعلا بالطبع

---

(١) أبو الوليد بن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دينا دار المعارف ، القاهر يط٣ ، ١٩٨١ ، ص ٥٩ ج١ .

(٢) السابق ، ص ٩٨ . (ج١) .

(٣) تهافت التهافت ، ج٢ ، ص ٤٢٨ .

(٣) فيصل بدرعون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣٦ .

(٥) على حرب ، التأويل والحقيقة ، ص ٢٤٧ .

بل عن طريق العلل لأنه أشرف الموجودات وموهبها الوجود فكيف يكون فاعلا مثلها ؟! الفعل الإلهى ليس مباشرا بل يسرى عن طريق العلل الطبيعية التي أودعها الله قوة التغيير. إنه سريان العلة ، فهى قوة طبيعية فى الأجسام. فكان ابن رشد من أصحا ب الطبائع، أقر بفعل الطبع والطبيعة مستقلاً عن الله. وكما هو معروف شن هجومه الضارى على الأشاعرة والغزالى لرفضهم العلّية والطبائع والضرورة، فالأشياء عند ابن رشد كما هي عند أرسطو - لها خصائصها الذاتية والملازمة لوجودها والتي تفعل طبقا لها .

هذا حسن. لكن لايحتاج الأمر لخوض أكثر لتبيان أن العقلانية عنده مطابقة للأرسطية، فقد كان متحمساً للعقلانية بقدر ما كان مهووساً بالأرسطية .كان إصراره المبدئى على أن أرسطو الفيلسوف المطلق ولا ينطق إلا بالحق المبين، وحكمته أقصى حد يصل إليه العقل وبالتالى هدف العاقلين الخلوص للأرسطية ومحاربة كل المتغيرات المتوالية ... لهذا التصور للأرسطية التي تنفصل عنه بسبعمائتين من السنين يقدم لنا ابن رشد أنضج وأبلغ تعبير عن غياب التاريخ ومفهوم التقدم من تراثنا وحلول القهقرى والعود إلى الوراء محله .

لقد فصل ابن رشد بين الحقيقة الإلهية والحقيقة الفلسفية ، لينفرد بالأخيرة ويجعلها فى واقع الأمر تشكيلا للفلسفة الأرسطية، فكان أقرب فلاسفة الاسلام لمعايير الآخر الغربى . فهل لهذا نصر على أنه أعلى من سواه ؟!

لقد أدنت سابقاً - ودائما - الرفض الآلى لإيجابيات الحضارة الغربية وليس أرسطو منها. فبوصفه المعلم « الأول » يؤكد تفريد الحضارة الغربية ومصادرها اليونانية ،فتبدو وكأنها تملك فى صلب ذاتها حيثيات بدئها المكتمل وفيما عدا هذا لا قيمة كبيرة لأرسطو الآن. وكما أشار د. زكى نجيب محمود الوقت الذي يُنفق مع أرسطو ومنطقه ضائع سدى. وإذا كنا ننشد آفاق المستقبل ومشارف القرن الحادى والعشرين فلا مندوحة عن الاستفادة من أروع وأنبل منجزات الحضارة الغربية : ظاهرة العلم الحديث.

ولما كانت التفاصيل معروفة وخضت فيها فى أكثر من بحث سابق لى، فتكفينا الآن الإشارة إلى أن نشأة وتخلق ونماء العلم الحديث كان على وجه الدقة هو تخلق ونشأة ونماء التحرر من الأرسطية، التى عرقلت العلم الطبيعى ألف عام أو يزيد. ولولاها لتسارعت خطاه. فقد كانت الأرسطية تجريدا وتمثيلاً لروح الحضارة الأغريقية التي دأبت على تمجيد النظر وتحقير العمل ، مثلها أرسطو بمنطقه القياسى العقيم بعد أن أدت دورها التاريخى واستنفدت مقتضياتها وآذنت شمسها بالغروب ، لذلك لم تساهم الأرسطية كثيرا فى تقدم البشرية. وبالنسبة للعلم الطبيعي كانت عقبة كؤود ، دفعت برتراند رسل لتأكيد أن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجهل ولا بالمرض، بل ابتلاها بأرسطو .

شريك أرسطو العالم الطبيعى بمنظومة جهنمية من التفانين الميتافيزيقية كفريق العلل الرباعى المضاد والمتربص لمفهوم العلية

العلمي، وعالم ما فوق فلك القمر وما تحته والمحركات والوسائط .. الخ ويقدرة قادر هيمنت على العقول، وأولها عقل ابن رشد الذى تشبث بكل تفاصيلها، حتي أن عقلانيته الشهيرة والرائعة لم تنقذه من عقيدة التنجيم ما دامت قد ترددت أصداؤها فى الأرسطية . الأجرام السماوية عند ابن رشد حيّة شريفة متنفسة ، ليس لها من قوى النفس إلا العقل والشوق إلى الحركة فى المكان ، لا تكون ولا تفسد - ولا تتغير، بل هى سبب التغير . والحوادث في عالم الطبيعة والإنسان مادتها مباينة لمادة الأجسام المتحركة . فهي ليست من العناصر الأربعة بل عنصراً خامساً هو الأثير[1].

ونعود إلى موضوعنا: المتجه الإلهي، لنجد الأرسطية مع ابن رشد تماماً مثلما كانت مع ابن سينا أيسر السبل لتوجيه الطبيعيات فى المتجه الإلهى .وبصرف النظر تماماً عن حكمة الإشراق السينوية نجد أن فلسفة أرسطو الطبيعية أو الفيزيقية كلها موجهة في اتجاه ميتافيزيقاه، التى يقف على قمتها المحرك الأول . وما أيسر أن نستبدل به الله الواحد الأحد الفرد الصمد ، لتتجه إليه الفلسفة الطبيعية .

لكن ابن رشد أحرز خطوة تقدمية، حين انشغل بالمشكلة التى رأينا الثقافة الإسلامية - حيث مركزية الوحى - تفرضها، أى العلاقة بين الله والعالم الطبيعى. وقعت فلسفة أرسطو فى مأزق عدم وجود صلة انطولوجية بين المحرك الأول والعالم ، أما محرك / إله ابن رشد فقد

---

(١) ابن رشد و تهافت التهافت ، ج١ ، ص ١١٧، ١١٩ ، وايضاً :
د . محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلانية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٩، ص ٢١٦ : ٢١٨ .

أصبح إسلامياً، واختلف عن محرك أرسطو بما يردم هذه الهوة بينه وبين العالم. فالله ينتج الوجود. إنما بصورة مختلفة عن تصور المتكلمين .فقد أنتجه كما تنتج العلة معلولها ، وبقدر مايتضمن المعلول وجود العلة، يتضمن العالم وجود الله . لذلك تجاوز ابن رشد أيضا ثنائية الفيض الفارابية والسينوية وجعل الله أشبه بعقل العالم السارى فيه والممسك به. وكما تسرى أحكام الرئيس فى المدينة ، تسرى إرادة الله في العالم. وبغير الألوهية لا تصور فلسفى للعالم، وقد اعتبر الدهريين النقيض الحقيقى للفلاسفة .

وهو فى(فصل المقال) يعّرف الفلسفة أو الحكمة بأنها النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، والعكس أيضا صحيح .معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر فى الكائنات التي خلقها وكانت أدلة وجود الله عنده : العناية والاختراع والحركة ، كلها منصبة على أو مستقاة من العالم الطبيعي الذى يعنى عنده كل شئ سوى الله والأجرام السمارية .

هكذا تتبدى أمامنا الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية المغلقة. وإن كانت عقلانية ابن رشد لا تجعلها مغلقة بمثل ذلك الإحكام الذي رأيناه فيما سبق .. ولكن هل يمثل هذا قطعاً معرفياً ؟وطبيعياته ظلت فى كل حال سائرة نحو المتجه الإلهي ؟!



واخيرا - وربما أولاً - يبقى أولئك المعروفون باسم الفلاسفة الطبيعيين الذين يتحملون عبء ما نسميه الآن تاريخ العلوم عند العرب. وكأننا نصادر علي إبقائهم خارج مجال الفلسفة / الحكمة . فضلا عن أن

المتكلمين عدوهم زنادقة ملحدين . ولئن كانت أفكارهم الفلسفية غير مترابطة وغير نسقية ولا ترقى للمستويات المعروضة آنفا ، وهم أنفسهم نادراً ما واتتهم الجرأة على أن يعتبروا أنفسهم فلاسفة ، فإن المسائل الفلسفية فرضت نفسها عليهم بحيث أن إسهامهم الفلسفى جزء تكميلى لتاريخ الفلسفة [1] فضلا عن تمركز دورهم فى تشكيل الطبيعيات الإسلامية .

فى وقت مبكر - منذ القرن الثاني ، وقع رائدهم التجريبى الشهير جابر بن حيان فى إسار إيمانه الطاغى بحيوية الطبيعة وكل شئ فيها ، بل رآها عاقلة مريدة . والكواكب قوى حيّة علوية تمارس تأثيرها. الفرق بينها وبين الله هو دخول المادة فيها .ولعل إفراط جابر فى حيوية الطبيعة والتنجيم - وهو الذي يتصدر باكورة الاهتمام الإسلامي التواق بالطبيعة - هو الذى أدى إلى ثبوتهما المزعج فى الطبيعيات الإسلامية .

أما فى القرن الرابع الهجرى ، حين بدأ هؤلاء الطبيعيون فى التميز كفئة ، أو كدائرة من الدوائر التى ارتسمت حول الوحى - فى هذا القرن آمن بحيوية الطبيعة والتنجيم الطبيب العالم أبو بكر الرازى ، وكان إيمانه بالغ الحماس؛ لقبه المتكلمون بالملحد الكبير الخارج عن الروح الإسلامية. والحق أنه « تبنى موقف الحرانيين تبنياً كاملاً » [2] وهم مدرسة ظهرت في حران انتهت إلى تجسيم الله ودخلت فى إطار الصابئة

---

(١) د . رشدى رشد ، القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهانى ، ترجمة يمنى الخولى ، م س ، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، ص ١٢٩ .

وتحمل أقوي تأكيد بحياة الأجرام السماوية وتصرفها فى شئون الطبيعة والحياة والبشر، وتغلغلت فى التراث الإسلامى. تأثر بها الكندى وإخوان الصفا - كمابدا فيماسبق - وابن سينا و ينسب إليها عابد الجابرى ما حملته الفلسفة المشرقية من عناصر هرمسية وغنوصية أدت إلى انتقال البيان إلى العرفان .

ويكاد يكون الرازى أكمل تمثيل لتلك الفلسفة الحرانية. أنكر مثلهم المعجزات والنبوة لأن الناس سواسية فى إمكان الاتصال بالعالم العلوى عن طريق تطهير النفس ومفارقة المحسوسات ، وقال بقدمائهم الخمسة : الهيولى والصورة أو النفس ، والزمان والمكان والحركة ،كلها لامتناهية وكل لا متناه قديم ، والخلق من العدم مستحيل. الخلق حدث من اشتياق النفس إلى الهيولى. إن الرازى يسخر نظرية الفيض ذات الأصول المثالية لكن التطور النسبى لمنجزات العلوم الطبيعية في عصره عموما وعلى يديه خصوصاً مكّنه من توجيه نظرية الفيض توجيها ماديا أكثر .

بصفة عامة ابتعد هؤلاء العلماء عن طريق المتكلمين، وتلمسوا طريق الفلاسفة. تولوا عن فيثاغورث والفيض وساروا مع الأرسطية وعلى الرغم من أن اهتمامهم كان بالوقائع المادية وما ينجم عنها من آثار وعنايتهم فقط بدراسة الطبيعة وظواهرها المادية فإنهم جميعا « جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله فجعلوه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته»[1] نفس التوجه الإلهى ونفس الدائرة الثيولوجية الانطولوجية.

---

(١) ج. دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص١٢٨

فيستهل البيرونى - مثلا - مبحثا هندسياً خالصاً بأنك إذا تحققت من ماهية الهندسة تعرف نسبة الأجناس والكمية ومقدار المزروع والمكيل والموزون ومابين مركز العالم وأقصى المحسوس منه ... « ثم ترتقى بواسطة التدرب بها من المعالم الطبيعية إلى المعالم الإلهية » [1] .

ولعل ابن الهيثم المعاصر للبيرونى فى ذلك القرن الباذخ العطاء - الرابع الهجرى خير من يمثل موقف العلوم الطبيعية. لنلقاه يرفض طريق المتكلمين ويبرهن على أن دليل حدوث العالم عندهم فاسد. فالعالم قديم أزلى أبدى لكنه يخضع للخلق المستمر - تماما كما رأى ابن رشد، ولابن الهيثم « مقالة فى إبانة غلط من قضى أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل» وأيضا ينقسم العلم معه انقساماً ثلاثياً إلى رياضى وطبيعى وإلهى .وعن فضل علم الهندسة « فإن به وبالمنطق يوصل الى علم الأمور الطبيعية التي هى الحكمة ومبادئها وعللها وأسبابها وإلى علم الأمور الإلهية، ويوقف بذلك على حكمة الله تعالى ذكره ، فى هيئة السماء والأرض وما بينهما ، فلزم بذلك البارى الإله تعالى حكيماً قادراً خبيراً» [2] . أيضا لا فرق .



هكذا تحيط الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية بالطبيعيات الإسلامية من كل صوب وحدب ، لتنصب فى المتجه الإلهى حتى انصبت جهود

---

(١) أبو الريحان البيروني استخراج الاوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها تحقيق أحمد سعيد الدمرداش الدار المصرية للتاليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص .

(٢) الحسن بن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، بدون ناشر، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٢٣ .

الطبيعيين أنفسهم فيه .لم يعق هذا حملهم للواء التجريبية طوال العصور الوسطى، لأن بحوثهم العلمية - كما أشرت في الفصل الثاني- اتصلت بالوقائع الجزئية دون القوانين الكلية ،فضلاً عن الأنساق العلمية.

مع هذا تجمل الإشارة إلى أن المتجه الإلهى وإن استوجب القطع المعرفى فى عصرنا هذا ، فإنه صنع الملامح الخاصة للطبيعيات الإسلامية فى ذلك العصر فلا هى انساقت مع مادية القبل سقراطيين المتطرفة ولا مع مادية أرسطو المعدلة الى آخر المدى .وعلى الرغم من استفادتها من الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينة أيضا لم تنسق معها الي آخر المدى. فهذه فلسفات مثالية تحرم العالم الطبيعى من الوجود الموضوعى، وهذا ما لا يمكن أن تفعله الفلسفة الإسلامية .قد تحرمه من استقلاله أما وجوده الموضوعى فكلا، لأن العالم الطبيعى فعلا متعينا للقدرة الإلهية. إن المصطلحات اليونانية تقوم فقط بدور ظاهرى .

وكانت الفلسفة الإسلامية تياراً مستقلا في النظر إلى العالم الطبيعى، استوعب ذينك الطرفين المادية / المثالية، وتجاوزهما إلى مركب جدلى أشمل. لم يكن محض انتقاء بينهما أو توفيق لهمامع الشريعة ، بل كان خطوة فى طريق تطورالفكر الطبيعى عرفت كيف تقطعها ، دون أن تخرج عن إطارها المثالى وتوجهها اللاهوتى الذى فرضته ظروف العصر .

ثالثاً : الطبيعيات فى نظرية الوجود :

اتضح لنا الآن كيف أن انتقال الطبيعيات إلى دائرة يفترض أنها أعلى، أى من الكلام إلى الحكمة لم يغير من الأمر شيئا ، وظلت الطبيعيات متجهة نحو الإلهيات أو مقدمة إلهية .وليس هذا كل ولا حتي أهم ما يكشف عنه هذا الفصل . ولكى ندرك عمق الحكم: لا فرق - مما يستوجب قطعاً معرفيا عن كل التراث القديم - ينبغى أن نلاحظ قبلا كيف أن الطبيعيات فى الحكمة تكافئ نظرية الوجود فى الكلام .. إنها الانطولوجيا.

رأينا كيف انقسمت الحكمة إلى عقليات: منطق ورياضة - ثم طبيعيات محسوسة ثم إلهيات وشريعة، وكأننا بإزاء تقسيم الفلسفة الذي لم يستقر إلافى القرن التاسع عشر إلى ابستمولوجيا وانطولوجيا واكسيولوجيا ، سيما مع ماتعنية الإلهيات الإسلامية من نسق قيمى مهيب، وما تحمله الشريعة من جهاز أخلاقى جبار. على أن أخطر ما فى الأمر هو إخراج الطبيعيات تماما من الابستمولوجيا وانفصالها عن العقليات والمنطق. لقد تقوقعت تماماً في قلب نظرية الوجود المتجهة الى الإلهيات .

ولا فرق. فهذا هو نفس الوضع فى الكلام ، انقسم أيضا إلى نظرية العلم ونظرية الوجود ثم إلهيات، وإن لم يتبلور هذا إلا فى مرحلة متأخرة، فى مقابل الحكمة التي عرفت التقسيم منذ مرحلة الافتتاح الأولى التى دشنها الكندي. وأيضا أخرج المتكلمون الطبيعيات تماماً من

المشكلة المعرفية أي من نظرية العلم التى تكافئ المنطق في الحكمة ، وضعت فى قلب مشكلة أو نظرية الوجود والسؤال عن الموجود المعلوم . والواقع أن المباحث الطبيعية فى الكلام - وبالتحديد مبحثا الجواهر والأعراض - صلب نظرية الوجود .

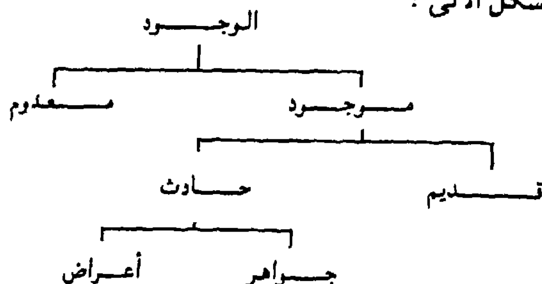
شهد علم الكلام مصنفين هامين مخصصين لمبحث الجواهر والأعراض وهما « التذكرة لابن متويه » من القدماء و« التحقيق التام للظواهرى » من المحدثين. والحق أن « التذكرة » نموذج للبحث المنهجي المستقصى لموضوعه، والمحيط بأطرافه برؤية واضحة وأفكار مرتبة وعبارة مستقيمة فيكشف عن نضج واقتدار يفوق مايتكشف في كثير من نصوص الحكمة. ولأنه أكمل عرض للطبيعيات الكلامية فإنه يحوى أوجز صياغة لنظرية الوجود . يقول ابن متويه :

« أعلم أن المعلومات أجمع لاتخرج عن قسمة تتردد بين النفى والإثبات، فإما أن تكون لها صفة الوجود وهو المعبر عنه بالموجود ، وأن لاتكون لها صفة الوجود وهو المعبر عنه بالمعدوم .والذى له صفة الوجود فإما أن تكون حاصلة له عن أول أو لا عن أول، وهذه القسمة كالأولى فالذى لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عز وجل والكلام فيه وفى صفاته ينفرد عن الكلام فى غيره من المعلومات ، فلا نجمع بينه وبينها فى الذكر إعظاما له تعالى .والذي لوجوده أول هو المعبر عنه بالمحدث وهو ينقسم إلى مايتحيز عند الوجود ، وإلي ما لا يتحيز عند وجوده فالأول هو الجوهر والثانى هو العرض » [1] .

---

(١) الحسن بن متويه ، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامى نصر وفيصل عون ، ص ٣٢ ، ٣٤ .

فتلك هى النظرة الكلامية الشاملة لمجمل الوجود، التي تحتوى حتى على العدم، أو بالمصطلحات الفلسفية الحديثة : للوجود ككل أو الوجود بما هو كذلك . إنه وجود قديم أزلى أبدى أحدث وجوداً هو العالم العلامة البيّنة عليه والتي انحلت إلى جواهر وأعراض إمعانا في أدائها لهذا البيان « ولا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض [1] » (= الطبيعيات) ويمكن التمثيل لهذه النظرة الأنطولوجية بالشكل الآتى :



هذا الوضع للطبيعيات - الجواهر والأعراض فى قلب نظرية الوجود هو الذى أدى وكان لابد وأن يؤدى إلى جعلها طبيعيات إلهية أو متجهة نحو الإلهيات، ولا مندوحة عن هذا لأننا حضارة مركزها الوحى / النص. والواقع أنه لم يحدث أصلا فصل بين نظرية الوجود وبين الإلهيات فى مقدمات علم الكلام إلا فى المصنفات المتأخرة بعد مرحلة النضج .

لذلك فكثيراً ما يستحيل التفرقة بين الطبيعيات وبين الإلهيات بمصطلحات الكلام : التوحيد. وتحت عنوان التوحيد يناقش المعتزلة

(١) دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ، ص ٧٢ .

حدوث العالم قبل نفى الصفات [1] وها هو ديوان الأصول- للنيسابورى المعتزلى يحمل عنوان (التوحيد) فى حين أن أربعة أخماسه حول الطبيعيات - الجواهر والأعراض والجسم المحدث ، أخيراً يتلوها باب : القول فى نفى الصفات [2] ومثله معظم مصنفات علم الكلام القديم . ولا غرو، فالتوحيد والعالم ، أو الإلهيات والطبيعيات هما معاً (الوجود) ويظل الجواهر والأعراض - كما أوضحنا - هما صلب نظرية الوجود والقطاع الأكبر منها .



لقد كان علم الكلام يحمل إمكانيات خصبة وواعدة أكثر من الحكمة التى انشغلت بتكييف وتعديل وتطويع للفلسفة اليونانية. فقد بدأ الكلام بنظرية فى العلم « تطورت من الحديث عن مضادات العلم من ظن وشك وتقليد، ومصادر العلم من محسوسات وأوليات ومتواترات إلى أن أصبحت نظرية متكاملة فى العلم ابتداء من القرن السادس حتى التاسع » [3] وفى المؤلفات المبكرة تظهر نظرية العلم على أنها هى المقدمات النظرية دونا عن نظرية الوجود المقابلة أو بالأحرى التالية لها « ثم اتحدت نظرية العلم ونظرية الوجود معا فيما بعد، فيما يعرف بأحكام العقل الثلاثة : الواجب والممكن والمستحيل » [4].

نظرية العلم ونظرية الوجود أو الابستمولوجيا والانطولوجيا - كلتا هما سائرة نحو المتجه الإلهى إثباتا للعقيدة ، وصلبها وجود الله الواحد

(١) سعيد بن محمد النيسابورى ، التوحيد ،تحقيق أبو ريدة ، ص ٤٥٧ وما بعدها .
(٢) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، ص ١٧٤ وما بعدها .
(٣) ، (٤) د. حسن حنفى، دراسات إسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢ .

الأحد الموجد من العدم ، وفى إثبات هذا كما أوضحنا لعب دليل الحدوث دوراً رئاسياً . وقد رأينا كيف كان دليل الحدوث منشأ البحث فى الطبيعيات وظل دائماً هيكلها. وأى دليل من حيث هو دليل - يلامس الابستمولوجيا. فكان دليل الحدوث يلامس الكائنين :الوجود والمعرفة ، ويمثل حلقة الوصل بينهما . وبكل ثقله كمبتدأ بل وكموضوع لمبحث الوجود : ساهم فى نزع الطبيعيات تماما من نظرية العلم وإلقائها فى قلب نظرية الوجود .

ترك المتكلمون الابستمولوجيا للمشتغلين بالمنطق من أهل الحكمة، وراحت نظرية العلم فى الاختفاء من الكلام ، ليكون البدء بنظرية الوجود بحثاً في دليل الحدوث، وكأن موضوع المعرفة سابق على الذات العارفة وأهم منها. لقد تراجع العلم وفازت أخيراً نظرية الوجود .

لقد حمل التراث الإسلامى- خصوصاً أصله الأصيل علم أصول الفقه الذى اشتغل به كل المعتزلة تقريباً كنزاً مذخوراً لنظرية المعرفة من مناهج بحث وأساليب استدلال وأشكال قياس، فضلاً عن الطرق التجريبية . لكن ظلت الطبيعيات بتقوقعها في نظرية الوجود بمنأى عن كل هذا وانصبت في المتجه الإلهى الذى حال بينها وبين أن تكون مجالاً للفعالية الإنسانية ، وبالتالى التغير والصيرورة والنماء والتطور. فإنتهى بنا المآل إلى ما نحن عليه من استيراد كامل للطبيعيات وتقاناتها .

كان إقصاء الطبيعة عن نظرية العلم والذى ساهم فيه المعتزلة والأشاعرة علي السواء هو السبب والعلة والأصل ؛ أما المعلول والنتيجة

والأثر فهو أن أصبحت الطبيعيات إلهية ،تدور فى الدائرة المغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس، لأن الوجود إثبات لله والمعرفة إثبات للإنسان. علم الكلام القديم وضع الطبيعة فى نظرية الوجود لأنه لايريد إلا إثبات الله، وعلم الكلام الجديد سوف يضع الطبيعة فى نظرية المعرفة لأنه يريد إثبات وجود الإنسان المسلم في خضم الحياة المعاصرة .

إن الوجود صنيعة الله والعلم صنيعة الإنسان، الوجود قديم والعلم حادث ، الوجود ثابت والعلم متغير ، الوجود باق والعلم نامٍ ، والوجود حتم والعلم حرية ، الوجود مفعول فيه والعلم فاعلية ، الوجود كينونة والعلم صيرورة ...

وإخراج الطبيعيات من العلم - من مجال الإنسان ووضعها فى مجال الإلوهية هو السبب فى انفلاتها من يدىّ المسلم المعاصر .. المعاصر لعصر أحرز فيه الآخر الغربى سيطرة على الطبيعة تجاوزت كل آفاق الرؤى والأساطير. وغني عن الذكر ما نجم عن انفلات الطبيعة من ضعف وهزائم وتنازل وتخلف واستنزاف للموارد الطبيعية فى استيراد عقيم وتبعية وفقر ودينونة لجلب رغيف الخبز، ثم الاستسلام تلو الاستسلام ..

إن السيطرة على الطبيعة قرينة بوضعها فى قلب وعلى رأس المشكلة الابستمولوجية .. نظرية المعرفة. لم يكتف الآخر الغربى بهذا فوضعها فى نظرية المنطق ومناهج البحث ، التى هى أصلا مدخل لنظرية المعرفة، فكان له ما كان. وفى مجال العلم - المجال الإنسانى الخالص - ثمة معامل مشترك ما هو إنسانى عام أكثر أولية ومبدئية وعمومية من

الأيديولوجية .إنها آليات العقل العلمى. وحين ننظر إلي حيث انتهي الآخر الغربى، إلى حيث يجب أن نبدأ نحن منه ، نجد في مجال العلم أيضا الحوار والاشتباك بين الحضارات ونجد التحدي الحقيقى والإنجاز الذى يأتى بأقوى إثبات للذات الحضارية، أصدق تحقيق للايديولوجيا . ثمة تنافس وصراع ، الانتصار فيه .. أو حتى مجرد القدرة على اقتحام حلبته هى عند الله وعند الناس خير وأبقى .

أما الوجود فهو مجال التمايز بين الحضارات، مجال الأصالة والخصوصية . لكل حضارة عالمها وانطولوجيتها. حذف الآخر الغربى الألوهية من جل توترات سؤاله الحديث عن الوجود. وخصوصية حضارتنا فى تميز انطولوجيتها بآفاق الإلوهية ، منذ هبوط الوحي فيها. إن خصوصيتنا الحضارية الثمينة حقاً في انطولوجيا ذات أبعاد إلهية، إنها نظرة انطولوجية إسلامية ، من الصعب أن نتنازل نحن - عنها نحن ضمير الجماعة بأيديولوجيتها المتميزة لتظل الألوهية معلم حضارتنا، وهجها الذي يشع أبعاداً دفيئة ، افتقادها في حضارة الآخر الغربى أصبح يستصرخ أديم الأرض . ثم تأتى العلاقة بين الوجود والمعرفة لتجعل ذلك التميز الحضارى الانطولوجى ينعكس بشكل ما فى نظرية المعرفة .



الطبيعيات الكلامية إلهية أنطولوجية ونحن نريد أن نجعلها إنسانية ابستمولوجية لأن ابستمولوجية الطبيعيات الآن وعلى وجه التحديد

والتعيين الشديد هي الحلبة الكبرى للفعالية الإنسانية والتغير المتوالى والتقدم المطرد .

ولن يجدينا في هذا ترقيعا ولا تنقيحاً ولا استبدال مصطلحات بأخرى ، ما دامت الطبيعة كائنة في قلب نظرية الوجود ، لن ينفعنا أي استئناف كان لطريق الأقدمين .

لابد من قطيعة معرفية لطريقهم وشق طريق جديد كل الجدة، توضع فيه الطبيعيات في قلب المشكلة المعرفية .. في سويداء نظرية العلم .

ولكن ..كيف ؟ تلك هي المهمة المنوطة بعلم الكلام الجديد إن أريد له أن يمم الأبصار شطر المستقبل .



الفصل الخامس

الكلام الجديد في الطبيعيات

أولاً : استيعاب طبيعيات الماضي وتجاوزها إلي المستقبل

ثانياً : الطبيعيات من الأيديولوجيا إلى الابستمولوجيا .. وبالعكس

ثالثاً : مستقبل الكلام .. في الطبيعيات المعرفية

رابعاً : مسك الختام

الفصل الخامس
الكلام الجديد فى الطبيعيات

أولاً : استيعاب طبيعيات الماضى وتجاوزها إلى المستقبل :

تبدى الآن بمزيد من الوضوح كيف أن الطبيعيات فى علم الكلام القديم ليست البتة شيئاً إضافياً زائداً أو مجرد ضميمة فى اللطائف ، كما هو معتمد فى التأريخات الشائعة ! بل إن الطبيعيات هى العالم. وتواصلاً مع هذا ، استيعاباً وتجاوزاً له ، لن يكون بدعاً أن تصبح أكثر محورية فى علم الكلام الجديد السائر نحو المستقبل.

واتضح أيضاً كيف يمكن الاتفاق على أن الكلام لايبدأ بالذات والصفات بقدر مايبدأ بنظرية العلم ثم نظرية الوجود . ويمكن أن يناظر هذا انتقال المعتزلة من أصل التوحيد إلى أصل العدل . أى : الذات - الصفات = التوحيد ←— العدل = نظرية المعرفة ←— نظرية الوجود .

وبشئ من التعيين والتوجيه القصدى نحو أطروحتنا ، الطبيعيات فى علم الكلام وعلى سبيل التمهيد لوضعيتها المستقبلية التى ننشدها فى نظرية المعرفة ، هل يمكن أن يناظر هذا انتقالاً من عموم مسئولية الإنسان عن أدوات العلم والمعرفة (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً) إلى مسئولية عن الشكل الجديد لتآزر هذه الأدوات - الحواس والعقل - وتكاملها فى أقوى وأنضج صورة ، أى فى المنهج العلمى التجريبى ، المنهج الفرضى الاستنباطى ، بفعاليته المشهودة فى تغيير وتطوير عالم الإنسان ووجوده المتعين .

وكما رأينا ، كلما تطور علم الكلام كان يقل اعتماده على النص ، ويزداد اعتماده على العقل ، حتى كان تمامه فى الحكمة حيث المعقول البرهانى . وشهد علم الكلام فى بعض مراحله اتساعاً فى تحليلات المعرفة والوجود ، هذه التحليلات امتدت وانتشرت حتى اختفى علم الكلام ، وسادت الفلسفة فى النهاية . كل هذه الفعالية العقلية كان من المنطقى أن تسفر عن اكتشاف بيّن للطبيعة .

وقد أفصح هذا الاكتشاف عن نفسه فى شكل اهتمام المتكلمين الفائق بالجوهر وأعراضه ليكون مبحث الجواهر هو بُعد الطبيعة ، بقدر ماكان مبحث الأعراض هو بعد الإنسان ، ولئن انقسمت الأعراض بدورها عند المتكلمين إلى نوعين ، الأول يختص بالحياة ومايتبعها من إدراكات كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، والثانى يختص بالأكوان والمحسوسات - أى ظواهر الطبيعة الجامدة ، فإنه حتى فى هذه القسمة يظهر الإنسان ككائن حىّ مُدرِك ، ويظهر العالم الطبيعى كموضوع مُدرَك له . هكذا نظفر ببعدى الإنسان والطبيعية : قطبى الطبيعيات المرومين - سيما من حيث هى ابستمولوجية ، بل ويمكن أن نظفر بوجود الإنسان فى الطبيعة . إن الإنسان والطبيعة هما القطبان الأساسيان للموقف العلمى .

هذه العوامل التى كانت كفيلة بتأسيس الموقف العلمى ، لم تكن فقاعات على السطح . وقد أظهر عرضنا السابق كيف انصبت نظرية الوجود على الطبيعة ، كأن التوحيد افتراض نظرى تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية ، أو رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة . فلا إثبات لله

ولا تفكير فيه إلا بعد التفكير فى الطبيعة وعالمها . «وكأن الدين لايتأسس إلا فى العلم الطبيعى . وفى هذا اتفق الكلام مع الحكمة ، وأيضاً مع أصول الفقه والتصوف» .(١)

من هنا تداخلت أو بالأحرى تكاملت الطبيعيات والإلهيات . فأمكننا الآن التقاط بذور واعدة من تراثنا ، لنحاول أن نستنبتها يقطيناً أو لينة، تنمو وتعلو ، لتشق تلك الدائرة المغلقة التى كانت من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس .

فلولا سقوط هذه العناصر الواعدة ، لما غاب البعد الطبيعى للإنسان من الوجدان المسلم . مطلوب الأن إحياؤها ، على أن يتحول البعد الطبيعى إلى فعالية ، إلى صيرورة متنامية باستمرار .. إلى نضال معرفى وجهاد ابستمولوچى ، يتكرس له ويعانى فيه ويستشهد من أجله أولو العزائم والشكائم حقاً ، العلماء فى معاملهم .. فى معترك كفاحهم الضارى والنبيل .



إن الضرورة الملحة الآن فى إحياء وإنماء ذلك البعد الطبيعى . ويمكن الاستفادة بشئ من التواصل مع المعتزلة وابن رشد وسائر الطبائعيين من أجل تجذير البعد الطبيعى فى ثقافتنا ، إعادة الإنسان المسلم إلى الطبيعة تمهيداً لاستملاكها . هكذا يحقق مستقبل علم الكلام تجاوزاً مثمراً لماضيه الذى حمل صورة الطبيعيات المتجهة إلى الثيولوجيا المسخرة لتأكيد وجود الله الغنى عن العالمين ، لا الإنسان الذى يحيا

(١) د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول ، ص ٦٢٧ ، ٦٢٨.

فيها ويصارعها ويعانى جموحاتها ، حتى تمخضت الطبيعة مع الأشاعرة عن جرفٍ هارٍ تحت قدمية ، بلا قانونية ، ولامشروعية ، ولامصداقية للعلم بها .

بهذا الاستيعاب والتجاوز يتم تعديل وضع الطبيعيات ، لتغدو من أجل الإنسان الذى يظهر من خلالها مثبتاً دوره فى الكون ، ووجود الطبيعة فى عالم الإنسان وله وبه ومن أجله . هكذا يتأسس الموقف السليم لممارسة فهمها وإدراك قوانينها والسيطرة عليها . أى أنه الوضع المبدئى لما يمكن تسميته بالموقف العلمى . وبقدر ما يتأسس هذا ، بقدر ماتتحقق رسالة الوحى الإسلامى كخاتمة الأديان ، من حيث هو وحى طبيعى لاكهنوتى . إن التوحيد يصبح كما كان وكما ينبغى أن يكون : رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة ، وتتحول الطبيعة من موضوع حسى وجدانى ، إلى موضوع عقلى علمى ، ويتحقق مشروع علم الكلام الذى وضعه لنفسه وهو يبحث فى نظريتى العلم والوجود ، ليصنع نهضة حضارة ويؤكد سؤدد أمة ، وهو المشروع الذى توقف منذ القرن الثامن .

وإذا سار علم الكلام فى هذا الاتجاه لن تعود الروح العلمية غريبة غريبة ، مجلوبة من الخارج منفصلة عن إطارنا الحضارى ، الذى يعد الوحى مركزه ، وعلينا أن نجد فيه بواعث الموقف الطبيعى وموجهات السلوك العلمى ، كالتجريب ، ونبذ التقليد والدعوة إلى إعمال العقل والتأمل فى الطبيعة والسير فى الأرض واكتشاف مناكبها .. ودعوة القرآن الدائمة إلى النظر فى تصريف الرياح وتعاقب الليل والنهار والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة فى فضاءٍ لامتناهٍ ..

وكما أشار المجدد الدينى الأكبر محمد أقبال، «كان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط فقدح فى الإدراك الحسى ، لأن الحس فى رأيه يفيد الظن ولايفيد اليقين . وما أبعد هذا عن تعاليم القرآن الذى يعد السمع والبصر أجلّ نعم الله على عباده» [1] . وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء . ولاشك أن أول مايستهدفه القرآن الكريم من هذه الملاحظة التأملية التجريبية للطبيعة هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بالله الذى تعد هذه الطبيعة علامة (العالم) عليه .. ولكن ماينبغى الالتفات إليه أيضاً - كما يشير محمد أقبال هو «الاتجاه التجريبى العام للقرآن» [2] مما كوّن فى أتباعه شعوراً بتقدير الواقع ، جعل منهم حملة لواء المنهج العلمى التجريبى فى عصر سؤددهم .

بخلاف تلك الموجهات ، نجد أقواها فى التنزيه الذى بلغ غايته مع المعتزلة . إذ يرى حسن حنفى فى لفتة ثاقبة أن التنزيه أقوى بواعث أو موجهات الوحى للعلوم العقلية الخالصة ، أى الرياضيات والطبيعيات ، لأن التنزيه يعنى أن الله ليس موضوعاً للرؤية أو العلم، إنما العلم الإسلامى الشامل موضوعه كلام الله - أى الوحى كقصد نحو العالم وكنظام له . [3] العلم بذات الله مستحيل ، الممكن معرفة آثاره الطبيعية والاجتماعية ، المطلوب ليس البحث عن رؤية الله بل عن رؤية الطبيعة

---

(١) محمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط٢ ، ١٩٦٨ . ص ٩،٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٣) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثانى : التوحيد ، ص ٢٩٧ .

والعالم . فلئن كان التشبيه الأشعرى هو الذى ساد فى تصورنا لله حتى قارب التشخيص ، فإن التنزيه الاعتزالى - كما يشير حنفى - هو القادر على تحويل تصورنا لله إلى مبدأ عقلانى شامل .الانتقال من التشبيه إلى التنزيه هو انتقال من الله المشخص إلى الله المبدأ العقلى الشامل ، الذى تتوحد أمامه قوى الإنسان الفكرية والقولية والعملية والوجدانية . ومارآه خصوم التنزيه من (تعطيل) هو فى الواقع إيجابية لصالح العلم لأنه يعطى العالم استقلالاً ، واستقلال ظواهر الطبيعة ضرورة تمليها الروح العلمية .[1] إن الله واجب الوجود ، قمة نظرية الوجود ، وبالتنزيه يصبح مثالاً معرفياً ، هو المثل الأعلى وغاية الإنسان وموجود كتعالٍ وتجاوز ومفارقة . التنزيه هو التعالى هو التقدم المستمر ورفض الصيغ الجاهزة ، رفض تحويل الذات إلى موضوع ، رفض القطعية والمذهبية والتوقف [2] ... كلها مُثل الروح العلمية المعاصرة نجدها مكنونة فى ذخائر التنزيه .. أثمن مافى تراثنا وكلامنا .. فهو - أى التنزيه بناء شعورى أكثر منه عقيدة ، يمكن أن يدفع للبحث المستمر عن الحقيقة القصوى وتقدم العلم . كل هذا المبلغ فى تشييد الموقف العلمى الطبيعى يمكن أن يبلغه علم الكلام بالتنزيه، ليحمل مستقبله كياناً يتجه نحو معرفة بلاحدود ، هو الإنسان العالم ، الحامل الحقيقى لرسالة الوحى.

بهذه الفعالية المستقاه من موجهات الوحى إلى الطبيعة ومن التنزيه يكون الفكر الدينى تأصيلاً للفكر العلمى ، ويكون الفكر العلمى نماءً

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

وتطويراً للفكر الدينى ، ويكون الكلام بإسقاطه الفكر العلمى والبعد الطبيعى كليةً ودورانه فى الدائرة الانطولوجية الثيولوجية المغلقة قد ألغى مراحل من التقدم تم إحرازها . إن المهمة المنشودة من التوجه المستقبلى لعلم الكلام هى إعادة الطبيعة إلى الإنسان وتأسيس موقفه الطبيعى العقلانى .

ثانياً : الطبيعيات من الأيديولوجيا إلى الابستمولوچيا - وبالعكس:

إننا بكل هذا فى سيرورة الوحى ، الذى انبثق عنه علم كلام يمكن أن يشق طريقاً مستقبلياً ويتحول إلى أيديولوچيا لحضارة محدثة وناهضة . وعلم الكلام الجديد بهذا يساهم من جانبه فى تحقيق مهمة العصر التى لخصها أستاذ الجيل زكى نجيب محمود فى «أن نبحث عن طريقة يلتحم بها (علم) العصر مع شريعة ديننا ، فيكون لنا من الحياة الثقافية مانريد» [1] وسيظل هذا البقاء فى سيرورة الوحى قائماً ، ليكون عنصر التواصل أكثر حضوراً من عنصر القطع ، فيما اتفقنا على أنه تُميز حضارتنا أو أيديولوچيتنا.

ولابد الآن من استئناف الطريق إلى الخطوة الأبعد والأكثر حسماً ، إلى الموقف الابستمولوجى العلمى ، حيث تسخير استطاعات المنطق الاختبارى والمنهج التجريبى .

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٣٥٦ .

فهذا العصر الذى نحياه على مشارف القرن الحادى والعشرين لهو عصر السباق المحموم فى السيطرة على الطبيعة وترويضها وتطويعها وصيانتها بيئياً وتساهم النقاط المحرزة فى هذا السباق ، لا فى انقسام الدول إلي مراكز وأطراف فحسب ، بل أيضاً إلى دائنة ومدينة ، تابعة ومتبوعة ، قاهرة ومقهورة ، تجلب رغيف الخبز بالديون التى هى همّ بالليل وذل بالنهار ، أو تستجلب الجيوش الأجنبية دفاعاً عن حماها المقدس . الآن الصراع الحقيقى الذى يواجه المسلم ولايرضى الله أبداً التقاعس عن البلاء فيه، ليس مع العقائد الشعوبية أو سواها من تحديات واجهت القدامى ، بل هو الصراع مع حجافل الطبيعة الضنينة قهراً للجهل والفقر والعجز والعى والمرض والوباء والفيضان والجفاف والتصحر ونضوب الثروات وندرة الموارد .....

فى مواجهة هذه الحجافل الضارية ، وفى ذينك الصراع والسباق ، ينتصب مارد المنهج «العلمى» لينتج أينع صور الألفة مع الطبيعة ، من حيث يثمر نسق العلم ذا الإشباع الذى لايُضاهى للعقل البشرى ونزوعه لفهم الطبيعة وتفسيرها واستكناه أسرارها . ناهيك عن أنه يفتح ضمناً الطريق الوحيد للسيطرة عليها وترويض شراستها بواسطة التقانة (التكنولوجيا) نجيبة العلم الشرعية الأثيرة وربيبته المدللة ، وبالها من واسطة امتلكت فعالية لم يحلم الإنسان بمعشارها يوماً ما ! وماكان هذا ليكون إلا لأن نسق (العلم) قد تعملق .

فى كل هذا يتجلى العلم الطبيعى - كمقابل لكل صنوف الأيديولوچيات ، ولأنه ليس بأيديولوچيا البتة - يتجلى بوصفه المشروع

الوحيد الذى ينجزه الإنسان بنجاح . مهما قيل إن الإسلام دين التقدم والمدنية .. لكن المسلمين هم المتخلفون ، أو أن المسيحية دين المحبة والغفران .. لكن الأوربيين قراصنة استعماريون أو أن الليبرالية للحرية والفردية والكرامة وحقوق الإنسان .. لكن الأمريكيين رعاة بقر مهجنون امبرياليون ، أو أن الشيوعية هى اليوتوبيا الموعودة للكادحين .. لكن أعضاء الحزب الشيوعى السوفيتى حفنة لصوص ، أو أن القومية العربية أشد واقعية من الدم الذى يسرى في الشرايين .. لكن الحكام العرب كانوا خونة وعملاء .... مهما قيل وقيل لايجرؤنُ أحد البتة على أن يقول : المنهج (العلمى) فعالية جبارة وآلية رائعة .. لكن العلماء كسالى خائبون !! ولاحتى حين مناقشة إخفاقات العلم والمشاكل التى عجز عن حلها . المنهج العلمى بلاريب هكذا . فعالية جبارة وآلية رائعة، لكن لأنه جعل العلماء يضطلعون بمشروعهم اضطلاعاً لايدانية الملام ولاالعتاب ، لامن بين أيديهم ولامن خلفهم .. وهل يدانيهم سوى الإعجاب والانبهار ؟! لذلك التطابق بين الواقع والمثال ، بل لذلك الواقع العلمى الذى يحطم المثال تلو المثال ، باحثاً دوماً عن مثال أعلى ، عن تقدم أبعد .. لذلك النجاح الذى لم يعرف الإنسان له مثيلاً .



مصطلح (علم) هنا يختلف عن أي ورود سابق للفظة العلم . فالمقصود مصطلح Science المصوغ فى عشرينيات القرن التاسع عشر ، والذى لم نضع له مقابلاً دقيقاً فى لغتنا العربية ، لامن حيث هو أشرف ولا أحط من «علومنا» النقلية أو العقلية ، ولكن من حيث أن مصطلح

(علم) لدينا عريق جداً ، واسع وفضفاض ، فهو كل إدراك لعلائم الأشياء وسيمائها ، كل جهد نظامى ونشاط عقلى ، فضلاً عن تشبعه بشحنات تبجيلية وعاطفية . أما مصطلح Scienceفقد وضع أولاً من أجل العلوم الطبيعية (الفيزيوكيماوية) بمناهجها التجريبية الصارمة ولغتها الرياضية المحكمة ، ثم امتد ليشمل علوماً أخرى ، حيوية ثم إنسانية ، استطاعت أن تحذو حذوها . فهو مصطلح صيغ للدلالة على نشاط نامٍ حديثاً فى نسقية صاعدة واعدة ، تجعله مختلفاً عن كل ماسبقه . هذا النشاط التخصصي جداً - حتى أنه هو الذى علمنا معنى التخصص - له موضوع محدد جداً ومعايير ومثاليات خاصة ترسم له حدوداً حاسمة ، كان من الأجدى تعيينه بأى مصطلح آخر ، ليكن (س) أو (ص) أو (ل) ، ونترك مصطلح (علم) لرحابة آفاقه فى حضارتنا أو أيديولوچيتنا ، ككل شامل لـScience وماسواه . ولأنه لم يحدث مثل هذا التحديد المصطلحى في مجمل حضارتنا (فى جامعة القاهرة العريقة : كلية العلوم وكلية دار العلوم) يتسم مصطلح العلم لدينا بالميوعة التى تنعكس فى ميوعة وضع (العلم) فى أيديولوچيتنا ، لدرجة تستدعى الملام .

وليس المناط فى الملام ولافى العتاب ، فنحن بإزاء نسق (العلم) الطبيعى الذى يتعملق فى متوالية . لقد تعاظم شأن مشروعه ، وتعقدت آلياته التخصصية ومناهجه البحثية ، وترسمت شرائعه ونواميسه ، التى لاتقبل إلا التكرس والتبتل من كل من أراد المساهمة بنصيب فى النماء والتقدم المتواصل . ولم يعد من الممكن بحال اعتبار العلم Scince مسألة فرعية ، لتستوعبها الأيديولوچيا ببساطة - فإن لم تتأهب الأيديولوچيا

بقضها وقضيضها لوضعية العلم الطبيعي بالذات ، فإنها - في هذا العصر تحكم على نفسها بالفناء وتستدعي نوعاً من الانتحار الجماعي البطئ في عصر أصبح شعاره - كما قيل بحق «البقاء للأعلم» [1] .

وإن لم تتعايش الأيديولوچيا بجذوز وأصول وعمق وهمّ حقيقي مع التقدم العلمي المتسارع واكتفت باستيراد واستهلاك منتجاته في دوامة لاتحمل إلا الهلاك لموارد الدخل القومي ، فلن يعني هذا في النهاية إلا التخلف عن العالمين والسقوط من ركب التقدم ، ومعدلات التنمية المنخفضة ، لنتسول رغيف الخبز ودواء المرضى ووسيلة الاتصال .. من الدول أو من الأيديولوچيا التي لاتعرف قصوراً في النظرة العملية ، وترعرع في أفيائها المنهج الحديث ، أو بالأحرى ترعرع تقدمها في أفياء المنهج العلمي ....



إننا الآن بصدد قضية محورية هي تحديد علاقة الأيديولوچيا بالعلم وناهيك عن تحقيق العلاقة المثمرة بينها وبين العلم الحديث والمنهج العلمي ، وهي ليست قضية بسيطة ، أو تقبل طرحاً مباشراً . فلئن كان ضروري أن تتأهب الأيديولوچيا دوماً للواقع العلمي المتسارع ، فإن الأيديولوچيا ذاتها ليست علماً ولن تكون ، ولعل الانهيار المدوي للأيديولوجيا الماركسية بعد أن أسرفت في التمسح بالمسوح العلمية خير شاهد .

أما ونحن نتحدث عن العلم كما يتمثل في نموذج العلم الطبيعي ، فإن هذا يبلور إلى أي حد تقف النظرة العلمية موقف الضد الصريح

(١) د. نبيل علي ، العرب وعصر المعلومات ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٤ .

للنظرة الأيديولوچية ، من حيث أن هذه الأخيرة هى التى تؤدى إلى التباين الشديد فى الآراء ، وتجعل نفس الموضوع يراه الناس بطرق مختلفة جداً» [1] بينما النظرة العلمية تقف فى موضوعها على المعامل المشترك بين الذوات أجمعين ، وتطرحه بصورة يتفق عليها جميع راصديه، وإلا لما كان طرحاً علمياً أصلاً . فضلاً عن أن الأيديولوچيا - كما أوضح الفصل الأول (ص ١٥) تتضافر مع اليوتوبيا وتصور ماينبغى أن يكون . والحالة الذهنية تكون يوتوبية أو طوباوية حين تتعارض مع الأمر الواقع الذى تحدث فيه [2] . بيما العلم ينصب فقط على الواقع . وليس له الحق اطلاقاً فى تجاوزه .

وإن كان العلم بالطبع يخرج بنتائج وفعاليات تفيد ، بل هى الضرورية فى تحقيق ماينبغى أن يكون من طوباويات الأيديولوچيا.

كل طوبى فى عالمنا النامى أو المتخلف الفقير ، كل أيديولوچيا تنويرية له ، تكون طوبى ونهضوية بقدر ماتلحتم بالحلم العلمى التقانى. التقانة (التكنولوچيا) بلا جدال نتيجة العلم البحت ، وترتبط به ارتباط الثمرة بجذع الشجرة . لكن اللافت حقاً أن العقود الأخيرة شهدت تمايزاً وشيئاً من الانفصال بين نشاط البحث العلمى البحت وبين نشاط التطوير التقانى . وبينما يظل العلم البحت فوق كل خصوصيات أيديولوچية ، يمكن أن تترك هذه الخصوصيات بصماتها على أنشطة التطوير التقانى . ولارؤية - أورؤيا - مستقبلية دون المساهمة فى الاثنين معا العلم

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة رجا الدرينى ، م.س، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .

والتقانة ومن منا لايحلم بغد نساهم فيه بنصيبنا في البحث العلمى ، لتنساب نواتجه التقانية فى ربوعنا ، عاملةً على تحقيق أهدافنا .

وحينما يأتينا هذا الغد العلمى السعيد ، مثلما أتى للصين أو للهند أو حتى للبرازيل ، ونرى قلاعنا التقانية (التكنولوجية) تدور رحاها ليلاً ونهاراً من أجل تحقيق أهدافنا الأيديولوجية ، يمكن أن يحدث العكس ، وتترك خصوصيتنا بصماتها على أهداف التقانة ، أو مسار تطويرها . «فالقوتان الحاكمتان للنشاط التكنولوجي اليوم هما الربح الفردى والنشاط العسكرى ، وكلاهما مشكوك فى صلاحيته لتحديد هذا المسار »[1] . فهل يمكن فى مستقبلنا المأمول أن تحكم أيدلوجيتنا التطور التقانى بناءً على قيم التوحيد وعمران الأرض واستخلاف الإنسان ....

يبدو أن هذا الحديث سابق لآوانه ، ففى دراسة عن (هدر الإمكانية) كان هدف تحقيق (تحرير تقنى) عربى بحلول عام ٢٠٠٠ أدنى نسبة لاحتمالات التحقق من بين ثلاثة عشر هدفاً مختلفاً [2] . أليس يدعونا هذا إلى تكثيف الجهد للحاق بمسيرة الطبيعيات المعاصرة ، علومها ، وتقاناتها على السواء ، التى أصبحت ذات مردود وعائد يجعلها أهم مصادر الدخل القومى للدول الغنية المتقدمة التى تعانى مشكلة الفائض فى ميزان المدفوعات ، مثل اليابان وألمانيا وكندا .



(١) د. أسامة الخولى، التثقيف العلمى فى الوطن العربى ، منشورات معهد الكويت للإبحاث العلمية ، ١٩٨٤ . ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

إن خدمة العلم الطبيعى للمشروع الأيديولوچى كما تتمثل فى نتائجه وتطبيقاته ، أى التقانة ، تتمثل ايضاً وقبلاً في أصله ومنطلقه ، هيكله وعماده - أى المنهج العلمى .

المنهج «العلمى» Scientific هو البعد الغائب المفتقد حقاً فى أيديولوچيتنا .. فى ثقافتنا وطرائق تفكيرنا وعوائد سلوكنا وسمات شخصيتنا القومية ، بل وحتى سمات شريحة الانتلجنسيا فينا. واحتياجنا لعلم كلام جديد هو عينه احتياجنا لايديولوچيا ثورية تهيئ لخلق إنسان عربى مسلم جديد . أهم مهامها توطين المنهج العلمى فى حس الجماعة بأن تزرعه فى ثقافتنا وتجذره في تربتنا ، لنتمرس على مواجهة الواقع الصلب العنيد الذى يتأبى علينا ونفشل فى تطويعه ، فنستورد دائماً حلولاً لمشاكله ، فى استنزاف للموارد وتعويق للنماء والتقدم . المطلوب الخروج بالمنهج العلمى إلي الآفاق الأيديولوچية ، فلا يقتصر على المنظور الترانسندنتالى المتعالى للثقافة كموضوع للحوار بين صفوة أو أبحاث بعض المتخصصين ، بل تشريب المواطن بآفاق المنهج ليغدو أسلوبنا فى الإنشاء وفى الإدارة ، فى التخطيط والتنمية ، فى الانتاج وفى الاستهلاك .. فى مواجهة وقائع الحياة اليومية .

فليسَ منهاج العلوم الطبيعية - أى المنهج الفرضى الاستنباطى ، إلا تجسيداً لطريقة التفكير المثمرة السديدة ، للعقل حين ينطلق بمجمل طاقته لوضع الفروض العلمية ، لكنها دوناً عن كل انطلاقات العقل ملتزمة

بمعطيات الواقع ، ماتنبئ به التجربة ، لتتعدل الفروض أو تقبل أو ترفض وفقاً له . فالتجربة اختبار للفرض ناقد قاسٍ لايعرف الرحمة فى تعيينه لمواضع الخطأ والقصور، قاضٍ حاتم ذو حكم موجب النفاذ . إنها المسئولية العسيرة أمام الواقع والوقائع التى لا يقوى على الاضطلاع بها إلا المنهج العلمى . فهو التآزر الجميل المثمر الخصيب بين العقل والحواس، اليد والدماغ ، الفكر والواقع ، إنه العقلانية التجريبية .

هكذا يستقى المنهج العلمى أرومته من قلب معامل العلماء ومعترك كفاحهم الضارى والنبيل ، لكنه ينصب فى قلب البناء الحضارى ليس البتة كتقنية خاصة بذوى الاحتراف ، بل كبلورة للتفكير الملتزم بالواقع وبالانتقال من المشكلة إلى محاولة حلها ، لتعقيل السير نحو الهدف ، للوسيلة التى امتلكها الإنسان للسيطرة على واقعه الأولى المعاش - الطبيعة ، وسبيل الظفر فى خضم هذا العالم الواقعى ومشكلاته .. وهو لهذا بعد أكثر من ضرورى ، يفيد أيديولوچيتنا إلى أقصى الحدود ... أو إلى أقصى آفاق المستقبل .

لاتجديد مُغنياً للتراث لابحث فعالاً عن مستقبلٍ لعلم الكلام ، لاتنوير ولاتثوير فى أيديولوچيتنا ، إن لم يعمل هذا على إزالة العوائق التى تحول دون تسرب المنهج العلمى إلى ثقافتنا وشخصيتنا القومية . أهم هذه العوائق وأخطرها وأساسها الذي يتمخض عن بقيتها هو النظرة التغريبية للعلم ومنهجه . فصياغته جاءت كنتاج للحضارة الغربية ،

وبالتالى يتم اكتسابه على حساب أصالتنا وخصوصيتنا الأيديولوچية . هذا فى حين أن المنهج العلمى التجريبى أجل صيغ وتبلور فى الغرب ، لتمثل نشأته فى حضارتهم قطيعة معرفية ونقلة محورية ، لكن فقط بالنظر إلى طبيعة الحقبة الأوربية السابقة ، الحقبة الوسيطة التى رأت الانشغال بالمادة عاراً أو شناراً ، وليس الأمر هكذا فى الحضارة الإسلامية التى كانت حاملة للواء التجريب والمنهج العلمى آنذاك . وإذا كان الغرب قد استغل نقلته المحورية صوب التجريب أعمق وأروع استغلال فليس يعنى هذا أنهم خالقوه أو محتكروه. ويخبرنا تاريخ العلم بدور العرب في خلق فصول من قصته ، ودوره فى خلق فصول من قصتهم . وتتقدم فلسفة العلم لتعلمنا كيف أن المنهج العلمى التجريبى مجرد تطوير وبلورة لفعالية مفطورة فى صلب العقل البشرى من حيث هو عقل ، ومن حق ومن واجب البشر أجمعين - ليس الغرب فحسب - تسخيره واستغلاله فى كل جزئية من جزئيات الواقع .

إن المنهج العلمى يحوى قيماً منشودة فى أيديولوچيتنا من قبيل التخطيط والتفكير الملتزم والإبداع ، والتنافس لحل المشاكل فى تعددية الرأى والرأى الآخر ، ثم الالتجاء إلى محك الواقع المشترك بين الذوات أجمعين للفصل بي المتنافسين . والأهم ، البحث الدؤوب عن الأخطاء والقصورات فى كل محاولة ، والمجال المفتوح دوماً للمحاولة أو النظرية الأقدر والأجدر والتقدم الأعلى ، وبالتالى الاحتمالية والنسبوية ،فلا شئ

مطلق أو يقيني ، وليس ثمة حقيقة نهائية تتخذ مبرراً لكبح انطلاق العقول وفرض الوصاية على البشر [1].



إذن ايديولوچيتنا يمكنها ، بل يجب عليها الاستفاده من العلم الطبيعي المعاصر ، ليس فقط صلب مساره الناشر للضوء الكثيف ، بل أيضاً من طرفيه الأقصيين : المنهج والتقاتة .

ولاسبيل إلى الاستفادة ، مالم ندرك الابستمولوچيا العلمية في حد ذاتها كفعالية عقلية شقت طريقها المظفر ، مستقلة تماماً عن الأيديولوچيا والطوباوية وماسواهما .. هذا الاستقلال لهو أخص خصائصها . حتى أن معيارها - معيار القابلية للاختبار التجريبي أو التكذيب ، الذى يفرق فى الحديث عن العالم بين ماهو علمي وماهو لاعلمي ، يرسم حدوداً صارمة حول القضايا العلمية التى تحمل مضموناً إخبارياً وقدرة تفسيرية وطاقة تنبؤية فقط عن وقائع العالم التجريبي ، وهي حدود يستحيل أن يتخطاها مالايحمل مثل هذه الوظيفة المحددة للعلم الطبيعي ، أي لاتتخطاها مثلاً قضايا الدين والميتافيزيقا والفلسفة والفن والمشاريع الأيديولوچية والأخلاق المعيارية .... بعضها أهم وأعلي وأكثر فعالية من العلم [*] ، لكنها ليست علماً Science ، فهى غير قابلة

(١) كرسنا لهذه القضية البالغة الخطورة وعالجناها بالتفصيل فى دراستنا : المنهج العلمى كيف يفيد المشروع الحضارى ، مجلة القاهرة . ع . ١٢ نوفمبر ١٩٩٢ . ص ص ٢٦ : ٣١ . واعتمدت هذه الفقرة على بعض عناصر هذه الدراسة .

(*) مع كل ما نعترف به من مجد وهيلمان للمشروع العلمى . لابد بالمثل من الاعتراف بأن العلم الطبيعى وحده لا يكفى البته . وربما تمثل تجربة الانهيار المدوى للاتحاد السوفيتى بكل ما أحرزه فى العلم الطبيعى مصداقاً بليغاً على هذا ، وأن العلم لايغنى عن ضرورة الاهتمام بايديولوجيا قوية متماسة قادرة على البقاء والصمود والاستمرار والتطور .

للاختيار التجريبى أو التكذيب ، وليس مطلوباً منها أن تقبله لأنها - تقوم بوظائف أخرى ، وليس بوظيفة العلم التى تتجسد عينياً فى السيطرة على الظاهرة الطبيعية ، ومعيار التكذيب شهادة الصلاحية للقيام بهذه الوظيفة . إنه معيار العلوم الطبيعية وفى نفس الوقت الخاصة المنطقية المميزة إياها . من حيث أنه الإطار الضام لمجمل منطقها أو الأصل الذى ترتد إليه أو يمكن أن نشتق منه كل قضاياها المنهجية ، كما أثبتت فلسة كارل بوبر . ولأن فلسفته محض تطبيق لهذا ، عُد شيخ فلاسفة العلم الطبيعى فى القرن العشرين . إلى كل هذا الحد تفرض الابستمرلوجيا العلمية الطبيعية استقلالها .

أما إذا كانت أيديولوچيا الحضارة الغربية قد اتخذت منها بشكل ما إحدى مراكزها ، فذلك موضوع آخر، إنه اختيارهم الذى لايلزمنا بشئ ، وليس من الضرورى أن نتمركز مثلهم حولها . لكن من الضرورى جداً جداً أن نعطيها كامل حقها ، معترفين باستقلاليتها ، التى تستلزم فريقاً بل جيشاً من الباحثين يتكرس لها فى حد ذاتها .

فى موضع سابق كانت التوقف عند الأيديولوچيا لتأخذ حقها ، حين تكرس لهذا الجزء الثانى من الفصل الأول . والآن دور الابستمولوچيا العلمية واعطاؤها حقها .

ومهما اختلفنا أو اتفقنا فى سعة ، بل هلامية تصور الأيديولوچيا ، فقد اتفقنا فى علم الكلام بالذات . فلا جدال فى أنه هو مناط أيديولوچيا ، بوصفها حضارة تدور حول مركز الوحى ، لأن علم الكلام

الجديد أو أيديولوچيتنا المستقبلية لابد أن تعطى الابستمولوچيا العلمية حقها ، كان من الضرورى استئناف الطريق لكى يمتد «الموقف الطبيعى» للمسلم إلى اضطلاع بفعالية حية متنامية باستمرار . هذه الفعالية .. التنامى .. الصيرورة .. الحركة الديناميكية المستمرة للعلم الطبيعى ، هى على وجه التعيين والتحديد روح العصر التى يتوجب على طبيعات علم الكلام الجديد استقطابها ، تمثلها وتمثيلها ، والتى من أجلها لابد وأن تصبح الطبيعيات مشكلة ابستمولوچية أولاً وأخيراً .



فقد قيل إن العلم الطبيعى «شئ حىّ»[1] ، بمعنى أنه بناء صميم طبيعته الصيرورة . هو نسق متتالى التوالد والتنامى والتغير ، مما يعنى أن منطقه منطق نظام ديناميكى . فمعياره أو خاصيته المنطقية ، أى القابلية للتكذيب ، تعنى أن العلم يحمل فى صلب طبيعته إمكانيه التصويب ، إمكانية تعيين مواطن الكذب أو الخطأ وتصحيحها ، الاقتراب من الأصوب والأفضل ، إمكانية التقدم المستمر دائماً استمرارية البحث العلمى . هذه الإمكانية متوشجة فى صميم البنية المنطقية للنظرية العلمية ، حتى أن منطق العلم التجريبى منطق تصحيح ذاتى . لذلك ينتهى باشلار إلى أن العلم يتنكر دائماً لما ينجزه من حيث دأبه على اختباره ونقده وتصويبه ، حتى يبلغ هذا ذروته فى القطيعة

---

(1) D. W. Hill, The Impact And Value of Science, Hutchinson, London, 1945/ p. 21 .

المعرفية وبدء دورة جديدة. فالعلم لايخرج من الجهل ، «لأن الجهل ليس له بنية العلم، يخرج من التصحيحات المستمرة للبناء المعرفى السابق»[1].

هذا التصحيح الذاتى المستمر هو الذى يكفل لتواتر محاولات العلماء الإبداعية ، ومحض توالى بحوثهم المنهجية ، يكفل لها التقدم المستمر ، من حيث يفتح أمامها آفاقاً أوسع . معنى هذا أنه مهما أحرزت العلوم الطبيعية من تقدم ، فسوف يظل إحرازها هذا يحمل فى صلب ذاته إمكانية التقدم الأبعد ، فلا ركون ولاسكون البتة . بعبارة أخرى كل إجابة يطرحها العلم ، يطرح معها تساؤلات جديدة أبعد مراماً .

وكما يقول كلود ليفى شتراوس «سوف تكون هناك دائماً فجوة بين الإجابة التى يكون العلم قادراً على إعطائها لنا وبين السؤال الجديد الذى سوف تثيره هذه الإجابة»[2] . من هذه الفجوة الدائمة ، تنبع الجذوة الدائمة .. التى تجعل العلم حياة دائمة .

فلا يتوقف أبداً تقدم مسيرة العلم الطبيعى الظافرة ، منذ أن انبثق مع بدايات العصر الحديث - في صورة نسقية ، مستقلة عن سائر مكونات الأيديولوجيا ، وتحمل فى صلب ذاتها حيثياتها وإمكانيات تناميها ، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد فى طريقها ذى المعالم الواضحة. والنسقية تعنى إحكام المشروع العلمى ، فيرتكز فى شتى ممارساته على أصوليات منهجية صارمة ، ترتد في صورة خصائص

(١) جاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا، ص ٩٣ .

(٢) كلودليفى شتراوس ، الأسطورة والمعني ، ترجمة . د.شاكر عبد الحميد ،دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد ، ١٩٨٦ .ص ٣٢ .

منطقية دقيقة، تحدد للمشروع العلمى تخوماً واضحة ، مما يكفل تآزر الجهود العلمية ، فيجعلها تمثل متصلاً صاعداً ، يواصل تقدمه باستمرار، ويلقى فى الجوانح الثقة المدعمة بأن غده أفضل من يومه ، كما كان يومه أفضل من أمسه . فتمثل كل ممارسة من ممارسات العلم الطبيعى إضافة لرصيده ، أو بالأحرى لرصيد الإنسانية . لكن إضافة رأسية [1] .

أجل ! يمثل العلم الطبيعى متصلاً صاعداً ، دوناً عن شتى مناحى الإبداع الإنسانى كالفن والأدب والفكر والفلسفة والأنظمة .. التى تحمل سيماء الأيديولوچيا التى نشأت فى إطارها فتنمو جميعها فى صورة تراكم كمى واتساع أفقى ، لايلغى القديم فيه الجديد ولايتجاوزه ولايفوقه ، بل يقف بجواره . وأن تمثل الإنجازات المتوالية متصلاً صاعداً يقترب دوماً من الصواب ، متجاوزاً مثالب الوضع السابق أو مواطن كذبه .. وباحثاً عن مثالب أخرى فى وضعه الجديد ليتجاوزها ويقترب من الأصوب .. فذلك هو التعبير المنطقى عما يعرف بمقولة التقدم العلمى ، التى هى عينها صلب طبيعة العلم . من هنا .. ومن كل صوب وحدب - شاع القول إن العلم هو التقدم .

إن التقدمية ، وليس العقلانية ، هى صلب طبيعة العلم . فهذه الأخيرة - أى العقلانية العلمية تعرضت لتغيرات عاصفة ، وظل مفهومها يتبدل مع الانقلابات الثورية وأشكال القطع المعرفى التى

---

(١) يمنى طريف الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ١٨ : ٢٠ .

شهدها العلم الطبيعى المعاصر ، حتى كادت تلك العقلانية العلمية أن تفقد مدلولها المألوف ، وينصرف همّ جميع من فلاسفة العلم الطبيعي الآن - خصوصاً بول فييرآبند - فى محاولة تحديد المفهوم الجديد المعاصر للعقلانية العلمية . وعبر مناقشات مقنعة وتحليلات دقيقة ينتهى لارى لوضان إلي ضرورة أن نخطو خطوة ثورية انقلابية ، ونجعل العقلانية متعلقة بإمكانية التقدم ، بل ومتطفلة عليها ، والاختيار العقلانى هو الاختيار التقدمى[1] . فهذا ماتمليه طبيعة العلم الطبيعى .

ومهما تصاعد كفاحنا من أجل خصوصيتنا الأيديولوچية فى مواجهة الآخر الغربى ، فلامناص من اعتبار العلوم الطبيعية المعاصرة ، هى وحدها الآن مقياس التقدم العلمى ... ذلك لأن هذه الطبيعة التقدمية الدائمة تجعل مقياس العلم يوجد حيث أعلى درجة من تقدمه ، أو بالأحرى من إمكانيات تقدمه المتوالى .. وهذه الدرجة فى الغرب . العلم الطبيعى فى شرق آسيا استمرار لتقدمية العلم الذى قدر له أن ينشأ فى الغرب . ولئن تفوقت شرق آسيا على الحضارة الغربية فى بعض أشكال التقانة والأبحاث التى تهدف إلى التطوير التقانى ، فإنها حتى هذه اللحظة لم تتفوق عليها فى العلم البحت ، وإن كان من المتوقع أن يحدث هذا في المستقبل القريب . وسواء حدث أو لم يحدث ، العلم الطبيعى دائم التقدم ، فى الشرق أو الغرب ، فى الشمال أو فى الجنوب ، نسق واحد ووحيد . مرة أخرى وأخيرة لاعلاقة له بالخصوصيات الأيديولوچية

(1) Larry Laudan, Progress And Its Problems: Toward a Theory of Scientific Progress, Routledge & Kegan Paul, London, 1977. p. 125 .

التى يمكن أن تتمثل فى برامج تطوير التقانة، الأمن القومى ، أولوية الاهتمام بين التخصصات العلمية المختلفة .. لكن لن تختلف طبيعة الضوء الموجبة / الجسيمية باختلاف الأيديولوجيات. لن تنتصر فرنسا للموجات أو تدافع اليابان عن الفوتونات ، لن تضيف ايديولوجية الصين إحدى الجسيمات للذرة ، ولن تحذف عقائد الهند إحدى الترددات الإشعاعية .

تلك التقدمية المتفجرة من بين جنبات العلم الطبيعى الحديث ، حيثما كان وأينما كان ، هى التى تجعله «شيئاً حياً» وليس البته نظرية انطولوجية متكاملة ، بل فعالية إنسانية متنامية دوماً ، وجهاد ابستمولوجى متواصل . كانت همزة الوصل بين الطبيعة والانطولوجيا تكمن فى الفلسفة الطبيعية . وهذه الأخيرة انتهت تماماً منذ أن صيغ مصطلح Science للدلالة على ذلك النشاط المعرفى الحديث .

لقد تفجرت كل هاتيك التقدمية حيث أصبحت الطبيعيات مشكلة ابستمولوجية . وبدلاً من الفلسفة الطبيعية ، ظهرت أخيراً فلسفة العلم الطبيعى التى هى أولاً وأخيراً من فلسفات الأبستمولوجيا لكنها تقوم في الايديولوجيا بدور لاتستطيعه الفلسفة الطبيعية البائدة . وكما قيل بحق : «إن فلسفة العلم هى فى الآن ذاته فلسفة التحرير ، ومن لايحرر طاقاته بذاته ، ولاينفعل بواقعه ، ويتفاعل مع عالمه الحى ، كيف يمكنه أن يكون أكثر من هارب حضارة وحالم ثقافة »[1] . حضارة ، ثقافة ... أو ايديولوچيا .

---

(١) د. خليل أحمد خليل ، نحو تأسيس فلسفي للحضور العلي العربي في القرن ٢١ ، مجلة الفكر العربى ، بيروت ، ع٧٦ ، ربيع ١٩٩٤ . ص ٨ .

ثالثاً : مستقبل الكلام .. فى الطبيعيات المعرفية :

أبستمولوچية الطبيعيات ، أو الطبيعات المعرفية ، هى أثمن إيجابيات الحضارة الغربية ، الإيجابية المستفادة حقاً منها بكل المعايير المثالية والواقعية والايديولوچية .

وكما انتهينا فى الفصل السابق ، أسرف تراثنا الفلسفى - الكلام والحكمة على السواء ، فى جعل الطبيعيات أنطولوچية ، حتى بات القطع المعرفى ضرورياً لكى نجعلها ابستمولوچية ، وتلحق بمسيرة العصر.

فهل يستطيع علم الكلام لكى يشق طريقه نحو المستقبل أن يجعل الطبيعيات مشكلة معرفية ، بحيث تكون ابستمولوچيّة الطبيعيات نابعة من تراثنا وليست مجلوبة من الغرب؟

الاجتهاد دائماً مشروع ، والمحاولة ممكنة ، ومادمنا فى سيرورة حضارتنا بمركزها الوحى / النص فثمة دائماً خط استمرارية وتواصلية . ولم تكن الطبيعيات الكلامية انطولوچية إلا لأن الانطولوچيا شاهد على الغائب ، على العقائد الإلهية .. وبالمثل جعل الحكماء - كما رأينا - الطبيعيات متجهة نحو الإلهيات فى دائرة مغلقة ؛ وفى كل حال كانت الطبيعيات فى نظرية الوجود ، كوسيلة معرفية للخوض فى قضايا إلهية / عقلية .

والآن ، متى بدأ الإعلان الغربى الصريح بتحويل الطبيعيات إلى قضية أو إشكالية ابستمولوچية ؟ كما هو معروف ، بدأ هذا حين أطلق

جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) صيحته الشهيرة «كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات» .

فحين كان العلم الطبيعى الحديث يشق أولى خطواته الغضة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن يتفتح كالزهر ، بل كان ينبجس كالدم ، وتفاصيل الصراع الدامى بينه وبين السلطة المعرفية التى كانت لاتزال فى يد رجال الكنيسة معروفة جيداً . وقد استمد رجال الدين سلطانهم المعرفى ، فقط لأنهم أقدر البشر طراً على قراءة وفهم الكتاب المقدس . ولكى يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية ، والاستقلال بنشاطهم عن الكنيسة ، أصروا على أنهم - هم الآخرون - أقدر البشر طراً على قراءة كتاب آخر لايقل عن الأناجيل عظمة ولادلالة على قدرة الرب وبديع صنعه . إنه كتاب الطبيعة المجيد . فأصبح تعبير جاليليو : « قراءة كتاب الطبيعة المجيد » شائعاً آنذاك للدلالة على نشاط العلماء[1] ، بقدر ماهو دال على الخروج من العصور الوسطى ودورانها فى الكتب المغلقة ، إلى العصور الحديثة وانطلاقها فى عالم الطبيعة المفتوح، والقطع المعرفى مع المنهج القروسطى الأرسطى العقيم ، إلى المنهج التجريبى المثمر الولود .

ومما يحمل دلالة ذات مغزى لموضوعنا ، أن «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» لم تكن محض لافتة ظاهرية مصطنعة لمواجهة رجال الدين ، بل استندت على إيمان دينى كان لايزال قوياً . إن نجاح حركة العلم الطبيعى

(١) يمنى الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

بلغ آنذاك ذروته فى انجلترا التى اكتمل فيها نسق الفيزياء الكلاسيكية على يد اسحق نيوتن ومواطنيه ، حتى يلقب مؤرخو العلم القرن السابع عشر «بعصر انفجار العبقرية الانجليزية» [1] وليس غريباً أن نجاح حركة الإصلاح الدينى واكتمال تحقق البروتستانتية كان أيضاً فى انجلترا ، وعوامل نجاح الحركتين - الفيزياء الكلاسيكية والإصلاح الدينى البروتستانتى - مشترك فى الثورة على رجال الدين والسلطة الدينية ، وليس على الدين نفسه ، بل من أجل الدين . وكما أشار باومر ، اعتقد بيكون مع جهابذة الجمعية الملكية - التى تضم أساطين العلوم الطبيعية - أنهم يدرسون توراة الطبيعة ، وأن للعلم روافد دينية جياشة تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلائقه . غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام بيكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت [2] . «وبهذا نفهم كيف أن چون راى - وهو من طليعة الفيزيوكيميائيين فى تلك المرحلة : قد أخرج فى نهاياتها (عام ١٦٩١) كتاباً عنوانه (حكمة الرب كما تتجلى فى أفعال الخلق Wisdom of God as Manifested in the Works of Creation) . ودع عنك الآن رجل الدين الانجليزى وليم بالى W. Paly (١٧٤٣ - ١٨٠٥) الذى أصدر فى مرحلة لاحقة - عام ١٨٠٢ كتابه (اللاهوت الطبيعى) معتمداً على تحليل العقل كوسيلة لإثبات قضايا الإيمان ، وأن الطبيعة خير موصل لله. فهذا تيار لاهوتى . أما فى قلب التيار العلمى وحتى نهايات القرن السابع عشر ، فقد ظلت العقيدة

(1) G. J. Crowther, A Short History of Science, p. 91 .

(٢) فرانكلين .ل.باومر ، الفكر الأوربى الحديث ، حـ١ : القرن السابع عشر، ترجمة أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٨ . ص ٧٨ .

الدينية الحارة للعلماء - كما يقول باومر - تساهم فى دفع حركة العلم حتى نهايات القرن السابع . خصوصاً وأن هذه المرحلة المبكرة من تاريخ العلم الحديث سادتها فكرة القانون المفروض على الطبيعة من لدن الرب . ولم يبدأ العلم فى الجور على الإيمان الدينى لعلماء الطبيعة إلا فى القرن التالى ، ولم يزعزعه إلا فى القرن التاسع عشر . لعل هذا بدوره قد تزعزع هو نفسه مع ثورة العلم المعاصر فى القرن العشرين .

فكيف فاتنا الركب إلي كل هذا الحد المزرى والموجع ؟! وقد كان الأحرى بنا نحن اختصار مراحل من تاريخ العلم الطبيعى انشغل فيها بفض نزاعه مع سلطة الكنيسة والدين . فالحضارة الإسلامية لاتعرف أبداً ذلك الصراع الغربى بينهما الذى استعر آواره فى القرن السادس عشر . وكان العلم الطبيعى فى الشرق الإسلامى يسرى فى إطار حضارة مركزها الوحى ، بهديه وتحت رعاية السلطة . فالإسلام دين للدنيا والآخرة ، للشهادة والغيب ، للطبيعة والإنسان . لم تركيمه الإنسانية مارأته القيم الكاثوليكية الغربية فى الطبيعة : مجرد مصدر لكل إثم ودنس وخطيئة ، لم يكن البحث فى الطبيعة ضد البحث فى الدين . ليس قراءة كتاب الطبيعة فى مواجهة قراءة القرآن ، لم يكن رجال العلم فريقاً ينازع فريق رجال الدين ، بل كان الفقهاء أصوليين وعلماء يضعون نظرية للعلم تجمع بين علوم الدنيا وعلوم الدين . لأن العلم الدينى القديم كان شاملاً لعلم الطبيعة والإنسان ، بينما نجد علوم الطبيعة والإنسان فى الغرب شاملة للعلم الدينى .رأينا الطبيعة عند أسلافنا هى العالم -

العلامة الدالة ، وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال فى الغرب . نشأت العلوم الطبيعية فى تراثنا من ثنايا التصور القيمى للعالم . علم التوحيد أى علم الكلام يضم فى نفس الوقت الإلهيات والطبيعيات ، بدايةً بالطبيعيات . قبل جاليليو وراى وقرنائهما بمئات السنين رأينا أبا الهذيل العلاف والنظام وابن الهيثم والبيرونى وابن سينا وابن رشد .. وسائر الأسماء التى سطعت نجوماً لامعة ، بل هادية فى فضاء الفصلين السابقين ، وهى تستدل على وجود الله ، وتقرأ حكمته وبديع صنعه فى عقلنة الطبيعة واستكناه أغوارها .

كنا الأسبق فى الانتقال الجدلى من قراءة الكتاب المقدس إلى قراءة كتاب الطبيعة المجيد ، فى تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل ، تعقيلاً وتطبيعاً للوحى ، وللاستدلال على وجود الله .. زدناه عمقاً حين انشغلنا بالتقابل بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . لكن ماجدوى الأسبقية التاريخية ؟! والعلم الغربى قد جعلهما - أى العقل والطبيعة صنوين ، بينما يكشف العربى والمسلم المعاصر عن عجز موئس وتخلف مشين فى مجرد مواجهة الطبيعة .. ماجدواها ؟ يمكن أن نبلها ونشرب ماءها إن هى لم تنَم نموها المشروع لينشأ فكر طبيعى فى وعينا الثقافى ، وبُعد طبيعى علمى فى أيديولوچيتنا .



أجل ! تجاوز العلم الطبيعى الحديث تلك المرحلة ، ولم يعد الآن - إطلاقاً - مجرد قراءة لكتاب الطبيعة . العلم المعاصر هو ابتداع فروض جريئة تحكم وقائع الطبيعة وتستطيع إخضاعها استطاعة تسير فى تقدم

غير متناه . لكن كانت تلك المرحلة الكلاسيكية جذعاً متيناً ، انبثقت منه الأفنان المعاصرة الرّيانة ، لتنمو وتعلو وتشق أجواز الفضاء - حقيقةً ومجازاً .

ورأينا هذا الجذع تمتد له فى تربة كلامنا جذور أعمق ، حتى جعل أسلافنا من الطبيعيات دائرة مغلقة مع الإلهيات . إنه التوحيد الذى يضم الله والقيمة والعالم والإنسان في كل موحَد وموحِد - هاهنا عنصر خصوصيتا الأيديولوچية والتواصل الذى يستحق الدفاع عن استمراريته ، شريطة أن يتقدم الإنسان المسلم بمساهمته فى الطبيعيات من حيث هى إشكالية معرفية .

وتلك الجذور العميقة أو الأصول لاتكفى طبعاً لجعل الطبيعيات ابستمولوچية ، فهى لم تحل بينهم وبين وضعها فى نظرية الوجود . المطلوب الآن استئنافها بقطع معرفى يضعها فى نظرية المعرفة . هذا القطع لن يلغى التواصل . أو لم نرَ الأقدمين يجعلون الطبيعيات اللطائف ، دقيق الكلام الذى هو مجال العقل وحده ، مقابل جليل الكلام أى العقائد التى يفزع فيها إلى كتاب الله (ص ٧١) ؟ لانريد أكثر من هذا ، أن تكون الطبيعيات مجال العقل العلمى وحده .

وإذ يستطيع علم الكلام الجديد أن يفعل هذا ، فإنه يقوم بدوره فيما يختص بوضع الطبيعيات فى عصر تعملق العلم الطبيعى ، ويكون علم الكلام بهذا قد أدى واجبه وجعل الوحى رسالة يضطلع بها الإنسان . ويشد الكلام أزر العلم الإنسانى ، لا العلم الإلهى الغنى ، فينفسح

المجال على مصراعيه للاجتهاد الإنسانى، مادمنا نتحدث فى نظرية العلم - الذي هو من صنع الإنسـان ، وليس فـى نظرية الوجود - الذى هو من صنع الله . وكما أوضحنا ، العلم صيرورة متنامية ، والوجود كينونة باقية ، العلم صنيعة الإنسان دائماً ، والوجود صنيعة الله أصلاً . انشغل الكلام القديم بالعلم الإلهى لأنه لامحدود ، بينما العلم الإنسانى محدود. وحين تنفسح الحلبة للعلم الإنسانى بمجمل طاقاته ، نتخلص من هذا التحقير للذات والتسفيه لإمكانيات العقل الإنسانى . وينطلق العلم الإنسانى بلا حدود ، لأن التقدم العلمى - بصميم خصائصه المنطقية - تقدم لامحدود [1] .

المطلوب الآن أن تكون الطبيعيات الابستمولوچية ، متوشجة فى بنية علم الكلام الجديد بوصفه أيديولوچية حضارة تواصلية ، لكنها معاصرة ، وناهضة متجهة نحو المستقبل . فكيف يتم هذا ، بكلمة واحدة ، يتم بابستمولوچية العلم الطبيعى وكيف تتولد عن أيديولوچية الدين .

مرة أخرى ، نجد خط التواصل فى اهتمامهم المسبق بنظرية العلم . هذه قاعدة منهجية جيدة . بصرف النظر عن موضوع تطبيقها . فقد أينا اهتمامهم بنظرية العلم ، وسبقها على نظرية الوجود ، مما يعنى أن وجود موضوع العلم ، هو المعلوم ، وليس البتة مستقلاً عن العلم . إن ية العلم هى الأساس ، ولن يصعب زرع الطبيعيات فى تربتها سيبة (ولاندرى هل تفيد ميوعة مصطلح العلم هنا أم تضر ؟!) .



(١) فى تفصيل هذا : يمنى الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ص ١٥ - ٣٢ .

نظرية العلم ، أو السؤال كيف أعلم أو أعرف ؟ لم تظهر فى المؤلفات المبكرة التى كانت مجرد عرض لقواعد الإيمان ومبادئ العقيدة . ثم كان ظهورها تطوراً طبيعياً للإيمان ، وتحويله إلى مستوى النظر بفعل الحوار مع الحضارات المناهضة . فتعامل علم الكلام مع هذه الحضارات بأسلوبها واستعمل مناهجها . فى هذا السياق تولدت نظرية العلم وتنامت وتكاملت ، فكان أن تأست تأسيساً حضارياً / أيديولوچيا .

لكن بعد أن تأسست أصبحت مقدمة ضرورية لعلم الكلام ، سواء من حيث هو تاريخ فرق أو من حيث هو بناء لنسق العقائد . بعض المصنفات التى تجمع بين التأريخ والبناء - كالفصل لابن حزم - تبدأ بنظرية العلم وتنتهى بها ، و يكون العلم تطبيقاً لهذه النظرية.

وبطبيعة علم الكلام ، ظهرت نظرية العلم فى بداياتها منبثقة عن الإلهيات ومرتبطة بها . إذ بدأت - كما أوضح حسن حنفى (*) - بالبحث فى التقابل بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، وشيئاً فشيئاً تأخذ شكلها الإنسانى المستقل فى المؤلفات المتأخرة كنظرية فى المبادئ والأحكام . ثم تكتمل نظرية العلم ، فتظهر مضاداته ، كالشك والوهم والتقليد والإلهام . فالعلم لايتأسس إلا بعد تطوير الوعى وتطهيره من معوقات العلم . بتعبير فلسفه العلم الطبيعى ، بعد التصحيح الذاتى للأخطاء فى البناء المعرفى السابق .

(*) سوف نستفيد فى هذه الفقرة من تحليلات حنفى المسهبة لعلم الكلام فى كتابه الضخم "من العقيدة إلى الثورة " وإن كانت فى إطار مختلف ، وسوف نحاول المزاوجة بينها وبين رؤى فلسفة العلوم،وأيضاً لمرام مختلفة إلى حد ما.لكن تصب جميعها فى إطار التجديد.

وبعد رفض مضادات العلم ، وضع القدماء له مقياساً أو معياراً معروفاً هو «مطابقة الاعتقاد للواقع» لايختلف كثيراً عن منطق الاختبار التجريبى . العلم البسيط هو المطابقة للواقع ، والعلم المركب هو العلم بهذه المطابقة ، أى العلم بالعلم [1] أو نظرية المنهج وفلسفة العلم التى قبل فى تعريفها إنها العلم بالعلم. العلم طبعا أوسع من المطابقة مع الواقع فحسب ، هو أيضاً مطابقة مع العقل ليكون متسقاً قائما على الأدلة ، ومع النفس ليكون تصوراً أو تمثلاً أو اعتقاداً ، ثم مع الواقع كى يمتنع أن يكون وهماً أو خيالاً [2] بهذا يحمى العلم نفسه من الصورية الخالصة التى تتناقض مع المضمون الإخبارى للعلوم الطبيعية ، أو من التجريبية الفجة التى راح زمانها ومن الوجدانية والانفعالية التى يستحيل أن تضطلع بالعلم الطبيعى . فيكون العلم - بفضل ما أسماه الأقدمون مطابقة ، كياناً صورياً ومادياً ، عقلانياً وتجريبياً .

العلم هو كل اعتقاد جازم مطابق لسبب ، فيتميز عن الشك والظن لأنهما ليسا جازمين ، وعن الجهل لأنه غير مطابق ، وعن التقليد لأنه اعتقاد جازم مطابق لكن لغير سبب [3] .

وإن قيل إن العلم الطبعى لم يعد اعتقاداً جازماً ، بل معرفة مفتوحة للتطوير والتعديل والتقدم ، فإن هذا لم يغب - بشكل ما عن بال القدماء الذين لم يروا العلم معارف بقدر ماهو بناء نظرى . وقد عرّف

---

(١) حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ،مج ١ ، ص ٢٧١ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٦ .
(٣) السابق ، ص ٢٦٩ ، ٢٦٠ .

بعضهم العلم بأنه حصول الشئ فى العقل . وإذا كان هذا التعريف صورياً ، يقوم على عالم المعقولات ويغفل دور التجربة الأساسى فى العلوم الطبيعية ، فإن المطابقة مع الواقع جعلت العلم الضرورى عند القدماء هو القائم على الحس والمشاهدة وتعنى أولاً حاسة البصر ، ثم امتدت حتى شملت الحواس الخمس ، ولم يكن اليقين الحسى يقل عن اليقين العقلى [1] خصوصاً فى المنطق الحسى الطبيعى عند الأصوليين .

ثم يظهر النظر - أولى الواجبات - القائم على الدليل الصحيح باعتباه شرط العلم. وفى وجوب النظر كطريق للعلم ، نجد الزاوية الركينة لانطلاق الطبيعيات الابستمولوجية كحق وواجب على المسلم المعاصر ، فأولاً ، « النظر واجب اجماعاً »[2] . النظر حسن في ذاته ، وعدم النظر قبح في ذاته ، لأن العلم حسن والجهل قبيح . والنظر يصبح أكثر وجوباً بعد انتهاء آخر مرحلة من مراحل الوحى ، باعتبار الإسلام خاتمة الرسالات السماوية ، وتتفاوت درجة وجوب النظر بين الإجمال والتفصيل، طبقاً للحاجة وللاستعدادات . النظر الإجمالى واجب على الجميع لأنه التصور العام للعالم . أما النظر التفصيلى - فيتفاوت من فرد إلى فرد طبقاً لدرجة التفقه والقدرة على النظر . من زاوية الطبيعيات النظر التفصيلى هو النظر التخصصى ، كلما ازداد الوعى اتسعت مساحة النظر التفصيلى ، وزاد المتخصصون فى العلوم الطبيعية. المطلوب أن يتحول وجوب النظر إلى تكليف شرعى .

(١) السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) السابق ، ص ٢٣٤ .

إن التكليف بالنظر تكليف بالعلم ، لأن إيجاب النظر إيجابٌ للعلم ،وكمال النظر بتوليد العلم، وكلاهما مقدور للإنسان[1] . رأى الأشاعرة أن ارتباط النظر بالعلم مجرد عادة ، لأن العلم كسبى بفعل آلهى ، وليس بفعل النظر . لكن قال المعتزلة إن النظر يؤدى إلي العلم عن طريق التوليد ، التوليد موجب للعلم إيجاب العلة لمعلولها ، لكن الصلة بينهما ليست آلية ، بل يتولد العلم عن النظر إذا توافرت شروط التوليد ، ويمكن أن نجدها في منطق الكشف العلمى الحديث من ضرورة الإلمام بموقف المشكلة المطروحة للبحث ... وعناصرها والجهود السابقة ثم طرح فرض علمى لحلها وفحصه منطقياً واختباره تجريبياً ... الخ .

وأخيراً شهدت نظرية العلم محاولات لتحديد العلم باعتباره نظرية شاملة للنظر والعمل ، وكأن العلم يتأسس فى العقل ويقوم على الواقع (العقل والواقع = الفرض والملاحظة) . ثم تظهر مادة العلم الضرورى بمعنى الفطرى ، مثل المسلمات العقلية وبداهات العقول . فتظهر نظرية العلم باعتبارها نظرية فى العقل . العقل وسيلة العلم وآلته ، والعلم نتيجته وثمرته . وتظهر الحدسيات والحسيات كجزء من المعرفة الضرورية والتواتر كنموذج لها مشروط بالبداهة [2] .

هذا العلم الضرورى أو الفطرى أساس معروف ، أسماه الابستمولوچيون المحدثون الحس المشترك Common Sense وعنوا به ، وغاص كارل بوبرفى فى أعماقه ، حيث اهتم بما اسماه النزوعات الفطرية

(١) المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
(٢) السابق ، ص ٢٣٢ .

أو الاستعدادات السيكولوچية التى قد تكون على درجة عالية من الاختلاف والتعقيد يولد الكائن الحى مزوداً بها ، ليواجه بها الواقع التجريبى ، فتتعدل وتتغير مع تطور الكائن الحى[1] .

اهتمام المتكلمين بالعلم الفطرى ، أو الضرورى ، يعنى أن مبدأ العلم مساوق لوجود الإنسان ومطابق لفطرته . ورأوا مادته فى المسلمات العقلية والبداهات وأوائل العقول وشهادات الوجدان وتواتر الأخبار ومجرى العادات ... كلها تستلزم إنساناً حياً ذا حس وتجربة وحدس وعقل وتواتر . العقل ليس هو العقل الصورى فقط ، بل هو الجامع للحس والوجدان والفكر والعادة والخيال[2] وكلها مطلوبة فى نظرية المنهج التجريبى المعاصرة ، من أجل قدح زناد العقل العلمى ليطرح فرضاً جريئاً خصيباً.. فالعلم مشروط بحياة العقل ، والوجدان أحد مظاهره . الأصول الأولية أو العلم الفطرى ، مقدمة لا تنفى، بل تثبت ضرورة الانطلاق منها إلي العلم الكسبى بالنظر والاستدلال والمشاهدة والتجربة والعادة .

فى كل هذا نستوعب تراث الأقدمين ونتجاوزه ، حيث كان العلم الطبيعى في زمانهم مزدهراً نسبياً ، لكن بوصفه دائرة من الدوائر التى ترسمت حول الوحى . وتعيين أوليات الابستمولوچيا الطبيعية فى نظرية المعرفة - صدر المقدمات ، يمكن أن يجعل العلم الطبيعى فى عصرنا محوراً وليس مجرد دائرة .

---

(1) Karl Popper, Objective Knowledge : An Evolutionary Approach, Oxford, 1976. P343.

وقارن ، يمنى الخولى ،فلسفة كارل بوبر ، ص ١٣٠ ومابعدها .

(٢) حسن حنفى . من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول،ص ٢٩١ .

على العموم أصبحت نظرية العلم فى آخر صورها نظرية فى المنطق . وهذا ماظهر بوضوح فى الفلسفة ، التى أصبح المنطق فيها بديلاً عن نظرية العلم وسابقاً على الطبيعيات والإلهيات ، فهو آلة العلوم كلها تكريساً لبقاء الطبيعيات فى نظرية الوجود ، وهذا ماحاولنا قطعه فيما سبق .

لقد بدأت نظرية العلم بذلك فى الاختفاء من المؤلفات المتأخرة وعصر الشروح . وأصبح الواجب الشرعى بديلاً عن الواجب النظرى ، فاختفى النظر وبقيت الشعائر . وبدلاً من أحكام النظر انشغلوا بعد العقائد ، هل يؤمن المؤمن بخمسين أم بعشرين عقيدة [1] . لقد تقلص الفكر الموضوعى وتبخرت الطبيعيات ، حتى كان الاغتراب التام عن الطبيعة ، والانتقام منها بنفيها أو هدمها .

لعل الإمام الشيعى المعصوم ، أو الزعيم .. المعلم ، أمير الجماعة .. كلها بدائل لنظرية العلم أكدت اختفاءها ، الذى تفاقم فى بعض الحركات السلفية التى برزت أخيراً ، لتبلور خطورة تراجع نظرية العلم ، وخطورة تجمد حركية التجديد وتقوقع الموروث على ذاته ، حتى يُستطاع إلباس الدين ثوب الإرهاب وترويع الآمنين !! ولله فى خلقه شئون !

وفي كل هذا ، ماذا عسى أن يفيد علم الكلام الجديد ، وكيف له أن يتجه إلى المستقبل ، إن لم ينفض كل غبار لتراجع الطبيعيات ونظرية العلم وصيرورة التحديد ، ويرم بكل ثقله على تلك العناصر التى تم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٦ ومابعدها .

تعيينها - فى نظرية المعرفة - ثم تطويرها ، ليتشبع وعى المسلم المعاصر بأصوليات المنهج العلمى كأسلوب لمواجهة العالم - المعلوم ، وليس فقط العالم العلامة ، وبأن النظر فى العقائد .. علم الكلام .. علم التوحيد .. يفضى إلى الاضطلاع بإشكاليات الطبيعيات المعرفية ، كحق وكواجب وكشرف وكحياة .. ومن قبل ومن بعد كتحقيق لرسالة الوحى .

بهذه الخلفية الايديولوجية فقط ، يمكن أن ينهض الإنسان العربى المسلم ليلحق بعجلة التاريخ ، ويجد لنفسه مكاناً فى بانوراما المستقبل.



لو استطاع علم الكلام أن يفعل هذا لكان حقاً أيديولوچيا مستقبلية، تثبت وجود الإنسان المسلم .

فى عصر الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية ساد المنهج الاستقرائى ، الذى يبدأ من الملاحظة ثم يعممها فى فرضٍ واختبار هذا الفرض .. ولاحاجة إلى الإنسان المبدع الخلاق ، حتى أكد بيكون أن البحث العلمى متاح لذوى العقول المتوسطة . انهار المنهج الاستقرائى ، وانهارت مُثل الفيزياء الكلاسيكية الآلية الحتمية ، بثورة النسبية والكمومية (الكوانتم) فى مطالع القرن العشرين ، واتضح أن المنهج التجريبى هو المنهج الفرضى الاستنباطى . فلن يبدأ البحث العلمى إلا بفرض يبدعه ذكاء العالم ، يهبط منه إلى وقائع التجريب ليختبره ، وتبعاً لنتيجة

الاختبار يقبله أو يعدله، أويرفضه ثم يتلوه فرض آخر أنجح ... وهكذا في متوالية التقدم . فليس العلم الطبيعي اكتشافاً لحقائق (*) ، بل محض سلسلة من فروض ناجحة.

وكما يقول فيرنر هينزنبرج - أبومبدأ اللاتعين الخطير - إن أي نظرية من نظريات العلم الفيزيائي ليست سوى حلقة من السلسلة اللامتناهية لحلقات الحوار بين الإنسان والطبيعة . ولم يعد من الممكن أن نتحدث ببساطة عن الطبيعة بحد ذاتها . علوم الطبيعة إذن تفترض سلفاً وجود الإنسان [1] . وإذا كان عالم نيوتن آلة ميكانيكية ، تسير في مسارها المحتوم وفقاً لقوانينها المطردة بفعل عللها الداخلية ، في مكان وزمان مطلقين ، بإزاء أي مراقب في أي وضع كان ، لتختفي فعالية الذات الإنسانية ، بل دورها ووجودها ، تحقيقاً لموضوعية زائفة وموهومة ؛ فإن عالم النسبية ليس هكذا البتة ، ولابد من خلق أو على الأقل تحديد منظور وسرعة المراقبة ، ولاتتأتى الملاحظة أصلاً في عالم الكمومية (الكوانتم) بغير فرض يبدعه العقل ويستنبط منه وقائع الملاحظة .

هكذا أدرك العلم الطبيعي المعاصر أنه نشاط إنساني بحت ، وأصبحت فصول المسرحية العلمية تنبثق من قلب الواقع الإنساني

(*) هذا يعني التغير المستمر في المحتوى المعرفي للنظريات العلمية ، مما يكشف مدى عبثية الجهود التي تتصور إحياء الطبيعيات الإسلامية بالبحث عن تشابه ما بين نظريات الأقدمين وبين نظريات حديثة . مثلاً التشابه بين الجوهر الفرد والذرة . لكن قبل أن تنتهي جهودهم في إثبات هذا التشابه ، يكون العلم قدترك الذرة إلى الجسيمات،وغادر الجسيمات الذرية إلى الكواركات ..

(١) فيرنر هيزنبرج ، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة ، ترجمة د.أدهم طلاس ، دمشق ، ١٩٨٦. ص ٢١ .

بحدوده المعرفية ، من خلال الإنسان ، لامن خلال مسار الآلة الكونية العظمى . فأصبح العلماء - كما أشار نيلزبور - ليسوا فقط المراقبين أو المشاهدين ، بل هم أيضاً الممثلون والمخرجون والمؤلفون للحمة العلم الطبيعى . فحق قول جوزيف مارجوليس : «إن العلوم الفيزيائية محض مغامرة إنسانية» [1] .

ولأن صلب هذه المغامرات ، وطرفيها الأقصيين المنهج والتقانة ، ضرورة الآن لكل أيديولوجيا نهضوية مستقبلية ، كانت أولى واجبات علم الكلام المتجه نحو المستقبل أن يفسح لنا الحلبة ، ويلقى فى روعنا أو فى نسيجنا العقائدى ، العزائم والجسارة لخوض أمثال هذه المغامرات.

رابعاً : مسك الختام :

كان هذا استيعاباً وتجاوزاً لعلم الكلام القديم ، رفضاً جدلياً لإسرافه فى تدمير الطبيعة متوهماً أنه يفعل هذا لحساب الله . ولاجُناح عليهم ، فقد أملت مرحلتهم التاريخية ضرورة إثبات العقائد الإلهية بأى سعر كان.

فى مرحلتنا المعاصرة ينطلق علم الكلام الجديد من العقيدة المثبتة ، كمقدمة تفضى إلى تأكيد وجود الإنسان المسلم ، أولاً وقبل كل شئ فى العالم الطبيعى الذى يحيا فيه . واستلزم هذا قطعاً معرفياً لطبيعيات الأقدمين ، كآلية للعقل العلمى الطبيعى (الفيزيوكيماوى) وكتطور مشروع للصيرورة الجدلية .

---

(1) J. Margolis, Science Without Unity : Reconciling The Human And Natural Sciences . OxFord. 1987. P. 17 .

إثبات وجود الإنسان العربى المسلم فى حضارة اليوم والغد ، واستخلافه فى الأرض فى النماء والعمران .. هو الهدف المحورى الذى تتآزر من أجله الجهود .

ولما كان العبء فى تحقيق هذا على كاهل الكلام بوصفه مناط الأيديولوجيا الإسلامية ، كان كل هذا يعنى أن الألوهية أفق ضرورى لكى يثبت الإنسان المسلم وجوده الحضارى المتميز - لكن المعاصر والمستقبلى- بتأكيد الموقف الطبيعى العلمى ..

ومشروعنا هذا لشق طريق مستقبلى للطبيعيات فى علم الكلام يبلغ الآن مسك ختامه وسدرة المنتهى حيث يحلّق حول رُبى الألوهية .. وهى بطبيعة الحال محور علم الكلام فى الماضى وفى المستقبل على السواء .. فطالما اعتبر الفقهاء والمتكلمون أسماء الله الحسنى مثلاً عليا كى نتبارى فى التحلى بها .. مما يفتح أمام الوعى المسلم أفقاً لانهائياً .. تقدم غير متناهٍ .. مشروع لايقبل الإنجاز النهائى أبداً .

وهل من حلبة لتحقيق مثل هذا التقدم ، للتبارى فى التحلى بالمثل العليا التى تتمثل فى الأسماء الحسنى ، أكثر شرعية ومشروعية وأصولية من حلبة العلوم الطبيعية .

فكما تناثر فى سياق الحديث السالف : العلم علم ، والله العليم .. العلم حياة ، والله الحى .. العلم ذروة من ذرى تطور الحكمة ، والله الحكيم .. العلم خبرة ، والله الخبير .. العالم فارس الحلبة فى عالم الشهادة ، والله الشهيد .. العلم تبديد لظلمات الجهل ، والله النور ..

العلم قدرة ، والله القادر المقتدر القدير .. العلم هيمنة على الطبيعة ، والله المهيمن .. العلم جبروت ، والله الجبار .. العلم إبداع وخلق لنظريات تفسيرية ، والله البديع الخالق البارئ المصور .. ولاختبار تلك النظريات أسرف العلم فى الأجهزة المعملية التى تراقب ما لايُبصر وترصد مالايُسمع وتحصى ما لايُعد ، والله السميع البصير الرقيب الحسيب المُحصى .....

ثم يتمخض العلم عن تقاناته . وهى ضرورية لتحقيق الأمن الغذائى، والله المُقيت الرزاق المنعم .. ولإبراء المرضى ، والله الشافى .. إنها رحمة بالمجذومين والمصروعين والمعتوهين ، والله الرحمن الرحيم .. كل التقانات السلمية خلاص ومغفرة وتوبة من القحط والجوع والضعف والمرض والعجز والألم والسأم ، والله العفو الرؤوف المحسن الغفور الغفار التواب .. وبالمثل تخلق تقانة العلم قوة عسكرية ، والله القوى .. قادرة على الردع وتأمين الحدود للعيش فى سلام ، والله السلام .. على الفتك بالأعداء ، والله المنتقم .. ليس فقط السلاح النووى إذ يخلق العلم فى يد أربابه أشكالاً جمه . كالإعلام ، الانتاج بالجملة ، تخليق المواد الأولية .. الخ - للانتقام والسحق وإلحاق الأذى والضرر بالخصوم حفاظاً على المصلحة والعزة القومية والتفوق الأيديولوچى .. وياويل الخصم الأيديولوچى إن كان مجرداً من العلم عاجزاً عن دفع الضر والأذى بمثله أو أقوى منه ، ليس أمامه إلا الذل والهوان والتبعية ، والله العزيز الغنى المغنى القاهر ، الضار النافع المعز المذل الخافض الرافع القابض الباسط .... المؤخر ... المقدم .

حلّق العلم الطبيعى فى ربى التحلى بأسماء الله الحسنى كمُثل عليا - وقد حث الفقهاء على التبارى فى هذا .... ولكن العلم هو الذى أحرز فى المباراة هاتيك الذرى السوامق التى لم يدانها أى متبارٍ سواه . هذا لأن العلم الطبيعى رؤية إنسانية موحدة للطبيعة ، تطرح الموضوع بالطريقة التى يتفق عليها جميع راصديه .. إنه التوحيدالحقيقي ، المفضى تواً إلي التوحيد الشامل صلب عقيدة الإسلام .

فكيف بالله - يتوانى الإنسان المسلم عن رفع هذه الراية المعاصرة الخفاقة للتوحيد / العلم .. علم التوحيد .. علم الكلام المنطلق نحو المستقبل .



ثبت المراجع

المراجع التراثية

١ - ابن حزم الأندلسى ، الأصول والفروع ، جزآن ، تحقيق ، د. عاطف العراقى ، د. سهير أبو وافية و د. إبراهيم هلال ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨.

٢ - ابن سينا (الشيخ الرئيس أبوعلى) ، الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسى ، القسم الثانى : الطبيعيات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .

٣ - ———— النجاه فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء) ، طبعة محى الدين الكردى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ.

٤ - ———— ، رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوائب ، قسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .

٥ - ابن رشد (أبوالوليد) ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، جزآن ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨١ .

٦ - ابن متويه (الحسن) ، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامى نصر ، د. فيصل عون ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

٧ - ابن الهثيم (الحسن) ، ثمرة الحكمة ، تحقيق ، د. محمد عبدالهادي أبو ريدة (بدون ناشر) ، القاهرة ، ١٩٩١ .

٨ - أبوالريحان البيرونى ، استخرج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها ، تحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٩ - الجوينى (إمام الحرمين عبدالملك) ، لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، المؤسسة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

١٠ - النيسابورى (أبورشيد سعيد بن محمد) ، فى التوحيد ، تحقيق محمد عبدالهادى أبوريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

١١ - رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، أربعة أجزاء ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ .

١٢ - رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، جزآن ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ .

١٣ - رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبدالهادى أبوريدة ، الجزء الأول ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠.

كتب عربية مؤلفة :

١ - د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الفلسفة الإسلامية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

٢ - د. أميره حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية : تاريخها ومشكلاتها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

٣ - أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، سلسلة الأعمال الكاملة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

٤ - د.أنور عبدالملك ، تغيير العالم ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ، ١٩٨٥ .

٥ - جورج طرابيشى ، المثقفون العرب والتراث : تحليل نفسى لعصاب جماعى ، رياض الريس للنشر ، لندن ، ١٩٩١ .

٦ - د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة : خمسة مجلدات ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

٧ - ــــــــــــ ، التراث والتجديد ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٧ .

٨ - ــــــــــــ . دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .

٩ - حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية والإسلامية ، جزآن ، دار الفارابى ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٨.

١٠ - حيدر ابراهيم على ، لاهوت التحرير : الدين والثورة فى العالم الثالث ، دار النيل ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٩٣ .

١١ - د. زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

١٢ - د. طيب تيزينى ، من التراث إلي الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٦ .

١٣ - د. عبدالله العروى ، ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، دار التنوير ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣ .

١٤ - د. عزيز العظمة ، التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٠ .

١٥ - على حرب ، الحقيقة والتأويل ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٥ .

١٦ - ———— نقد النص ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣ .

١٧ - د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٦ .

١٨ - على أومليل ، التراث والتجاوز ، المركز الثقافى العربى ، بيروت، ط١ ، ١٩٩٠ .

١٩ - د. فيصل بديرعون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٢٠ - محمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٨ .

٢١- د. محمد جابر الأنصارى ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ١٩٩٢ .

٢٢- محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، دار الطليعة ،بيروت، ط١ ، ١٩٨٤ .

٢٣- ———— ، إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ١٩٩٠ .

٢٤- ———— ، نحن والتراث ، والمركز الثقافى العربى ، بيروت، ط٦ ، ١٩٩٣ .

٢٥- د. محمد عاطف العراقى ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٢٦- ———— ، النزعة العقلانية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٢٧- ———— ، تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ، دار المعارف ،القاهرة ، ١٩٧٣ .

٢٨- محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمى ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٩- د . نبيـــل عـلى ، العرب وعـصـر المعلومـات ، سلسلة عـالم المعرفة الكويتية ، ١٩٩٤ .
٣٠- د . يمنى طريف الخـولى ، العلم والاغـتـراب والحـرية : مـقـال فى فلسـفـة العلم من الحـتـمـيـة إلى اللاحـتـمـيـة ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٣١- ———— ، فلسـفـة كـارل بوبر : منطق العلم .. منهج العلم ، الهيـئة العامـة للكتـاب ، القـاهرة ، ١٩٨٩.
٣٢- ———— ، مشكلة العلوم الإنسانية : تقنينها وإمكانية حلها ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

دراسـات :

١- د. أسامة الخولى ، التثقيف العلمى فى الوطن العربى : واقع الحاضر وتطلعـات المسـتـقـبل ، مـحـاضـرة فى : منشورات معهد الكويت للأبحاث العلمية ، أبريل ، ١٩٨٤ .
٢- ساسين عســاف ، مأزق الايديولوجيـا : عناصره وانعـكاساته فى الفكر العربى .. آواليـات التجاوز ، مجلة الفـكـر العـــربى ، بيـــروت ، ع ٦٨ ، ١٩٩٢.ص ص ٣٢ : ٣٦ .

٤- يحيى محمد ، الجابرى والقطيعة المزعومة بين الفكرالمغربى والفكر المشرقى ، مجلة الفكر العربى ، ع ٧٦، ١٩٩٤ ، ص ص ٢٢ : ٥٩ .

٥- د . يمنى طريف الخولى ، المنهج العلمى : كيف يفيد المشروع الحضارى ، مجلة القاهرة ، ع ١٢٠ نوفمبر ١٩٩٢ ، ص ص ٢٦ : ٣١ .

٦- ــــــــــــ ، أدلار الباثي ومدارس قرطبة في الرياضيات: انتقال الرياضيات من بغداد إلى العلم الحديث ، أعمال المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٤٧ : ٢٥٦ .

مترجمات :

١- جاستون باشلار ، الفكرالعلمي الجديد ،ترجمة عادل العوا ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٦٩ .

٢- ــــــــــــ ، تكوين العقل العلمي ،ترجمة د. خليل أحمد خليل ،المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٣- ــــــــــــ ، العقلانية التطبيقية ،ترجمة بسام الهاشم ، دائرة الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ .

٤- ح .ح .كـــراوذر ، صلة العلم بالمجتمع ،ترجمة حسن خطاب ،
النهضة المصرية ،القاهرة ، د.ت.

٥- ج.دى . بــــور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد
عـبـد الهـادى أبو ريدة ، لجنة التـأليف
والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

٦- جـان بـول سارتر ، الوجود والعدم : دراسة فى الانطولوجيا
الظاهراتية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى
دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٦.

٧- ريمـون رويــــه ، نقدالايديولوجيات المعاصرة ،ترجمة د، عادل
العوا ، عويدات ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٨- فــرانلكين .ل .باومر ، الفكر الأوروبى الحديث ، ترجمة د . أحمد
حمدي محمود ، الجزء الاول الهيئة العامة
للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

٩- فــريز هــيزنبــرج ، الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة ، ترجمة
د.أدهم السمــان ، دار طلاس ، دمشق ،
١٩٨٦ .

١٠- كارل مانهايم ، الايديولوجيا واليوتوبيا : مقدمة في
سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة د. محمد
رجا الدرينى، المكتبات الكويتية ،
١٩٨٠.

١١- كلودلفي شتراوس ، الأسطورة والمعنى ، ترجمة د. شاكر عبد الحميد، دائرة الشؤن الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦ .

١٢ - نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ترجمة ودراسة وتعليق د.محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥.

١٣- بول ريكور ،الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجا واليوتوبيا ، ترجمة منصف عبد الحق بحث منشور فى المجلة التونسية للدراست الفلسفية ، ع٧ ، اكتوبر ١٩٨٨ .

1-Althusser. Louis, Politic And History , trans by Ben Brewester, London, 1972.

2- Collingwood R.G,The Idea of Nature, Clarendon Press, Oxford, 1945.

3- Crowther J.G, A short History of Science , Methuen Eductional L.td, London , 1969

وقد قمنا بمشاركة د. بدوى عبد الفتاح بترجمة هذا الكتاب تحت عنوان (قصة العلم) ، تحت الطبع .

4-Feyerabend P.K,Against Method :Outline of Anarchistic Theory of Knowledge, Redwood Burn, London , 1984 .

5- Hill .D.W, The Impact And value of Science, Hutchinson, London , 1945 .

6- Huntington S..,The Clash of Civlizations, in : Foreign Affairs , 71,3.Summer, 1993 .pp.23:49 .

7- Laudan Larry, Progress And Its Problems : Toward a Theory of Scientific Progress, Routledge & Kegan Paul , London, 1977 .

8- Margolis J., Science Without Unity :Reconciling The Human And Natural Sciences , Basil Blackwell , Oxford, 1987.

9- Popper ,Karl, Objective Knowledge : An Evolutionary Approach Clarendon Press, Oxford , 1978 .

10- Russell Bertrand, The Scientific Outlook, George Allan & Unuin, London ,1934.

معاجم :

- أبو بكر الرازى ، مختار الصحاح ،المطبعة الأميرية القاهرة ، ١٩٠٥.
- المقرى الفيوى ،المصباح المنير ،المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢٢ .
- أمين الخولى (معد) ، معجم الفاظ القرآن الكريم ، ج٤ مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفى ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

المحتـــوى

